Edmund Husserl

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental



Traducción y estudio preliminar:
Julia V. Iribarne



La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental es el último, relevante trabajo sistemático de E. Husserl; su meditación sobre el tema había comenzado en 1934 como preparación de una conferencia a dictar en Viena invitado por la «Sociedad de la Cultura Vienesa»; a partir de entonces esa meditación no cesa hasta 1937, año en que se le manifestó la enfermedad que lo llevaría a la muerte en 1938. Para Husserl, el desarrollo de la metafísica moderna solo se comprende cabalmente como un desarrollo hacia la fenomenología, por eso esta obra, cuya intención originaria apunta a señalar las razones de la crisis vital europea, ha sido pensada al mismo tiempo como una introducción a la fenomenología trascendental. Ello no invalida el punto de vista de quienes afirman que en el texto la reivindicación fenomenológica del mundo de la vida ocupa una posición central, ni el de quienes sostienen que el tema de la reducción fenomenológico-trascendental tiene importancia prioritaria. A la vez, la evaluación como «obvio» del mundo de la vida por parte de las ciencias hace que Husserl se ocupe también extensamente del estudio de la marcha desencaminada de las ciencias y en particular de la psicología.

epublibre

Edmund Husserl

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

ePub r1.0

Titivillus 01.02.2022

Título original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*

Edmund Husserl, 1936

Traducción: Julia V. Iribarne

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1





Índice de contenido

Estudio preliminar

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental[1], es el último y relevante trabajo sistemático de Edmund Husserl. Su meditación sobre el tema había comenzado en 1934, como preparación de una conferencia a dictar en Viena invitado por la «Sociedad de la Cultura Vienesa»; a partir de entonces esa meditación no cesa hasta 1937, año en que se le manifestó la enfermedad que lo llevaría a la muerte en 1938.

El título primero de esa conferencia, dictada el 7 de mayo de 1935, fue «La filosofía en la crisis de la humanidad europea». En el mismo año fue invitado por el Círculo Filosófico de Praga para las «Investigaciones sobre el Entendimiento Humano», esta circunstancia lo condujo a extender su trabajo sobre la crisis en el sentido en que hoy lo conocemos. Las dos primeras partes de esas conferencias fueron publicadas en Belgrado en la revista *Philosophia*. La tercera parte también había de ser publicada, pero Husserl la retuvo para reelaborarla y darle forma definitiva; efectivamente trabajó sin descanso en esa tarea hasta la irrupción de su enfermedad. Esta Tercera Parte, la que contiene el núcleo de la obra, quedó inconclusa. Pensamos que esta circunstancia no habría sido vivida como un fracaso por el filósofo, que se consideraba a sí mismo «principiante» y contaba con la posteridad en cuanto a la asunción y subsiguiente desarrollo de la problemática por él desvelada.

El texto de *La Crisis* está dividido en tres secciones: la Primera Parte se titula «La crisis de las ciencias como expresión

de la crisis vital radical de la humanidad europea»; la Segunda Parte se refiere a «La elucidación originaria de la oposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental». La Tercera Parte, bajo el título «La elucidación del problema trascendental y la función de la psicología a ese respecto», se divide a su vez en dos secciones: el tema de la sección A es «El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado»; el de la sección B es «El camino hacia la filosofía-trascendental fenomenológica a partir de la psicología». Walter Biemel, editor de la versión alemana, incluye como «Conclusión» un texto que procede de los Manuscritos K III 6.

El intento de abarcar en este estudio el contenido de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y por su intermedio develar el propósito que motivaba a Husserl, no es tarea simple. El título lleva a pensar que la exposición de los rasgos de la crisis de las ciencias y las causas pertinentes resumen el contenido de la obra; eso es verdad en la medida en que toda la temática se halla interconectada y en última instancia se vincula al estado de cosas que Husserl denuncia. No obstante los temas incluidos son múltiples y dan lugar a diversas lecturas.

Desde el punto de vista teleológico de Husserl, el desarrollo de la metafísica moderna sólo se comprende cabalmente como un desarrollo hacia la fenomenología, por eso —tal como lo señala en su Introducción Walter Biemel— esta obra, cuya intención originaria apunta a señalar las razones de la crisis vital europea, ha sido pensada al mismo tiempo como una introducción a la fenomenología trascendental.[2] Esa indiscutible afirmación no invalida el punto de vista de quienes afirman que en el texto, la reivindicación fenomenológica del mundo de la vida ocupa una posición central, ni el de quienes sostienen que el tema de la reducción fenomenológico-trascendental tiene impor-

tancia prioritaria. La evaluación como «obvio» del mundo de la vida por parte de las ciencias hace que Husserl se ocupe también extensamente del estudio de la marcha desencaminada de las ciencias y en particular de la psicología.

Con tal enumeración de temas no creemos agotar los puntos en que es posible poner énfasis en esta obra tan altamente significativa. No obstante, puesto que es necesario organizar los pasos por los que intentamos nuestra aproximación, la exposición se organiza a lo largo de los siguientes pasos:

1) El punto de partida de Husserl; 2) El objetivismo científico a partir de Galileo; 3) La marcha de la filosofía trascendental; 4) La reducción como acceso a la subjetividad trascendental; 5) El mundo de la vida; 6) Psicología, intersubjetividad y filosofía trascendental.

1) El punto de partida de Husserl

En el punto de partida, Husserl advierte que tanto la tarea como el método con que se manejan las ciencias se han vuelto cuestionables. El cambio en la valoración general se relaciona con lo que la ciencia había significado y lo que podría significar para la existencia humana. Al grado de pérdida de su verdadero sentido no es ajena la benévola acogida que ella tuvo por parte de la sociedad por la prosperidad que trajo consigo y por sus éxitos indiscutibles; tales circunstancias colaboraron en hacer posible que las ciencias positivas se alejaran de preguntas que son «decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos».

Las ciencias dominan cierto tipo de objetividad que conduce a un positivismo filosófico y a una visión positivista del mundo; sin embargo, la ciencia no siempre se comportó así a lo largo de la historia. El Renacimiento produjo un giro formidable respecto del pensamiento medieval, y al tomar como modelo a la «humanidad antigua» la reivindicó como aquella en la que el

ser humano se formaba a sí mismo en la razón libre, no sólo en cuanto a tomas de posición éticas sino para configurar la existencia social y política del mundo circundante.

En particular después de la guerra de 1914-1918 surgió un sentimiento hostil, vinculado a la sospecha de que la ciencia no tenía nada que decir acerca del sentido o el sinsentido de la existencia humana, «[…] qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos, como sujetos de esa libertad?».

Para Husserl, tal como para el pensamiento griego, la verdadera ciencia es ciencia de la totalidad, las ciencias forman parte de la unidad de un sistema teorético; en los primeros siglos de la Modernidad se conservaba el sentido de una «ciencia omniabarcadora»; con la especialización de las ciencias se fracturó ese criterio. La ciencia positiva no se halla en condiciones de asumir al ser humano como problema metafísico ni de ocuparse de la marcha de la razón en la historia ni de su culminación en «el problema de Dios» como fuente teleológica del sentido del mundo. «Si la nueva humanidad, animada y favorecida por aquel espíritu superior no persistió, eso sólo pudo suceder porque perdió la potente creencia en una filosofía universal, en su ideal y en el alcance de un nuevo método».

Desde las primeras páginas Husserl señala que se va a ocupar en particular de la Modernidad filosófica, puesto que ella, inspirada en el Renacimiento, intenta a la vez una repetición y una transformación universal del sentido de su idea de la filosofía antigua y del verdadero método. Para Husserl, la filosofía no sirve meramente a propósitos culturales, por eso pone en claro: «[…] en nuestro filosofar […] somos funcionarios de la humanidad».

2) El objetivismo científico a partir de Galileo

Husserl dedica un extenso estudio a la comprensión de las circunstancias y motivaciones que condujeron a Galileo a acu-

ñar la ciencia fisicalista; su intención es mostrar cómo la idea y la tarea de la física acuñada determinó originariamente la filosofía moderna, y cómo la persistencia de lo considerado como obvio resultó ser una «presuposición de sentido no aclarado». Pone de manifiesto que en ese caso la solidez epistemológica se sustenta precisamente en los ámbitos de «lo obvio», como tal no cuestionado; a Galileo le resultaba obvio que el mundo fuera dado pre-científicamente en la experiencia sensible, de modo «meramente» subjetivo-relativo. Husserl se propone exhibir tanto lo que motivó a Galileo conscientemente como inconscientemente, en el sentido de esa presuposición oculta.

Si bien Galileo no elaboró una teoría como la única ontológicamente válida relativa a la matematizáción de la naturaleza, de su obra resulta no sólo esa matematización sino una comprensión efectiva de la «verdadera» naturaleza como siendo de carácter matemático, la que como tal, producía la auténtica objetividad.

Una antigua tradición puso al alcance de Galileo la «geometría pura» como ciencia de idealidades puras, pasibles de ser aplicadas en la práctica. Respecto de esta ciencia, Husserl señala que con el paso del tiempo, lo que en el punto de partida fue praxis real se transformó en «praxis ideal» (en este sentido es lícito imaginar que una de las primeras concepciones pre-científicas del círculo provino de la visión de la luna llena), experiencia originaria que deviene producto del pensamiento puro que opera solo con formas-límite puras e instrumenta el método de «idealización y construcción a ser aplicado en comunitarización intersubjetiva» (p. 23). La manifiesta ventaja de este procedimiento es que ubica la problemática en el ámbito de lo exacto, ajeno a la experiencia cotidiana. El gran descubrimiento de la geometría fue que a partir de ciertas formas elementales, disponibles de antemano, era capaz, por medio de sus operaciones, de construir otras formas intersubjetivas y unívoca-

mente determinadas, y alcanzar la posibilidad de construir «todas las formas ideales en absoluto concebibles con un método a priori sistemático, omniabarcador». Las características operativas del método geométrico remiten al método de las mediciones, que ya había sido aplicado de hecho en el mundo pre-científicamente intuido. Esta posibilidad influye en el intento de lograr un conocimiento «filosófico» que exhiba el «verdadero» ser del mundo y conduzca a la idea fundamental de la física de Galileo que concibe la naturaleza como universo matemático.

En posesión de tal instrumento, Galileo considera superado el aspecto «meramente subjetivo», la relatividad del mundo sensible precientífico. Conocer el mundo y conocerlo «filosóficamente» significa desde ese momento descubrir un método para «construir el mundo y la infinitud de sus causalidades, sistemáticamente, en cierta medida de antemano [...]». Con el modelo de la matemática y la idealización del mundo fáctico que ella proporciona se crean objetividades ideales y con ellas un «mundo objetivo». Merced al arte de la medida, la matemática, aplicada a «las cosas del mundo intuido real-efectivo» es capaz de alcanzar un conocimiento objetivo de un tipo nuevo, o sea que la matemática pura y el arte práctico de la medida hacen posible «una previsión inductiva de tipo enteramente nuevo»; a partir de acontecimientos dados y medidos se calculan rigurosamente otros desconocidos e inaccesibles a la medición directa.

Husserl destaca que para Galileo lo que era obvio era la matemática pura y su aplicación tal como tradicionalmente se las había llevado a cabo. Lo extraño, lo nuevo en su pensamiento fue su concepción de que «todo lo que se anuncia como real en las cualidades sensibles específicas, debió tener su índice matemático en acontecimientos de la esfera de las formas [...] y que por ese medio debiera ser posible (aunque indirectamente y con un método inductivo particular) construir *ex datis* todos los

acontecimientos del lado de los contenidos y con eso determinarlos objetivamente». En función de su convicción acerca de la «inductividad universal», para Galileo la física llegó a ser tan cierta como la matemática pura y aplicada que la precedió; él halló nexos causales que logró expresar en fórmulas. Establecidas las fórmulas, ellas hacen posible la previsión y la certeza empírica, la que se espera en el mundo intuido de la vida real-efectiva; o sea que la operación decisiva para la vida ha resultado ser la matematización y sus fórmulas. Con el tiempo, el proceso de transformación del método condujo, por una parte, a un exceso de «aritmetización» y por otra, a una tecnificación que a los ojos de Husserl significó un vaciamiento de sentido de la ciencia matemática de la naturaleza.

La substitución llevada a cabo por Galileo pone, en lugar del mundo real-efectivo, dado y experienciado perceptivamente, el mundo de las idealidades extraídas matemáticamente; él mismo no advierte que la geometría heredada no era más la geometría originaria, en cuyo punto de partida se halló seguramente la agrimensura práctica.

La exégesis husserliana concerniente a este tema ahonda en los subtemas pertinentes. Como primera aproximación al mismo y para nuestro propósito introductorio basta con lo dicho hasta aquí. Interesa ahora aclarar de qué modo la física matemática de Galileo influyó en Descartes, y a partir de allí exponer la doble vertiente que manifiesta su pensamiento. La influencia de Galileo sobre Descartes se hace visible en su aceptación del racionalismo matemático-objetivista y deviene piedra fundamental de la filosofía moderna.

3) La marcha de la filosofía trascendental

Husserl delinea la marcha de la filosofía trascendental y honra a Descartes como iniciador de la misma, «genio fundacional de toda la filosofía moderna» y «patriarca de la Modernidad»,

en la medida en que por primera vez orienta la mirada filosófica hacia la subjetividad. El camino incluye al empirismo por su carácter crítico de la filosofía especulativa (vía negativa), y por exigir un verdadero progreso en la elucidación del conocimiento; por otra parte, por desvelar la presencia de la experiencia natural, aunque la comprenda como experiencia psicológica (aporte positivo).

Kant es otro hito significativo en la marcha de la filosofía trascendental; a continuación, Husserl incluye no sólo al idealismo alemán sino otros intentos de formulación de filosofías trascendentales que no resultaron exitosos.

El estudio de la génesis y las características del pensamiento cartesiano ocupa un espacio significativo en *La Crisis*. Como hombre de su tiempo, Descartes concibió de un modo nuevo la filosofía universal, basada en un racionalismo matemático-fisicalista que sería recogido por su posteridad, aunque ni uno ni otros lo asumieran en forma explícita, dado que «las ideas históricas se efectúan en amplios desarrollos» que ellas orientan.

Pero, señala Husserl, la envergadura de Descartes procede también de un gran descubrimiento que no pudo llevar hasta sus últimas consecuencias: tal como se puede confirmar en la lectura de las dos primeras *Meditaciones metafísicas,* sin darle ese nombre, Descartes hizo manifiesta *la intencionalidad* en la medida en que exhibió al *ego cogito* como el *cogito* de los *cogitata*, el que piensa pensamientos. No era todavía la hora de ahondar en ese señalamiento: «Hay en la Primera Meditación una profundidad que es tan difícil de agotar que ni siquiera Descartes lo logró, puesto que dejó que se le escurriera el gran descubrimiento que ya tenía entre manos». «Particularmente fatal para la psicología y para la teoría del conocimiento del futuro es que a partir de la primera introducción cartesiana de la *cogitatio* como *cogitado* de *cogitata* —por lo tanto de la intencionali-

dad— no hace ningún uso de ella, no la reconoce como tema (como la más propia de las investigaciones fundamentadas)».

En su búsqueda de un conocimiento filosófico que fuera «absolutamente fundado» concibió la *epojé* con un «radicalismo inaudito», pues no sólo abarca las afirmaciones de las ciencias sino la apodicticidad —y también lo obvio— de la validez del mundo de la vida; con esto da comienzo histórico a una crítica radical del conocimiento objetivo.

La *epojé* cartesiana no excluye toda validez de ser; «una duda universal no se suprime a sí misma» y exhibe la evidencia absolutamente apodíctica del «yo soy», en el que se incluye la inagotable riqueza del *ego cogito cogitata qua cogitata*. Toda mi vida activa, la que tiene experiencia, piensa, valora y está frente a mí como lo existente para mí se ha transformado en *fenómeno*.

Por razones de orden histórico. Descartes no podía aún alcanzar esta comprensión total de sí mismo. En su pensamiento se ocultaba cierta ambigüedad, aunque ante sus ojos era unívoco; «[…] lo que él había traído a la luz, que es tan original y con efectos tan amplios, en cierto sentido es superficial y en verdad es desvalorizado por su interpretación». La obra de la *epojé* es interrumpida por la irrupción del «entendimiento humano natural»; Descartes tiene de antemano una meta a cuyo servicio se halla el ego (que no es un *residuum*) como medio, el alma, en cambio, es el *residuum* de la abstracción del cuerpo puro. Esto procede de que Descartes se apoya en la certeza galileana de un mundo de cuerpos puro, en el que la sensibilidad remite a un en-sí existente y en que es posible un conocimiento racional matemático de ese en-sí existente.

La ingenuidad predominante hacía «que casi nadie se escandalizara respecto de lo «obvio» de la posibilidad de conclusiones acerca de un «afuera», lo que por cierto *convierte a este ego en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas*». La poten-

cia del ingreso del ego en la historia de la filosofía, a pesar de todos los obstáculos, introdujo una nueva era filosófica dirigida por un nuevo *telos*: se trata de un filosofar que busca su fundamento en lo subjetivo; pero el propio Descartes no pudo abrirse a la problemática implícita porque «una analítica del ego como de la *mens* era manifiestamente para él cosa de la psicología objetiva del futuro».

Husserl señala dos líneas de desarrollo que parten de Descartes: el racionalismo de Malebranche, Spinoza, Leibniz, y el empirismo escéptico que ya aparece en Hobbes. Aclara que por su persistente efecto, le interesa en especial la crítica del entendimiento de Locke y su continuación en Berkeley y Hume. En ellos el trascendentalismo de Descartes es psicológicamente «adulterado»; para su psicologismo empirista, sensualista-materialista, el descubrimiento de sí mismo por la psicología es un contrasentido.

El análisis husserliano del empirismo inglés comienza con Locke, en quien la pregunta cartesiana acerca de cómo los modos de argumentar mundano-exteriores son posibles a partir de las *cogitationes* del alma encapsulada, o bien se suprime o se convierte en la cuestión psicológica de la génesis de la vivencia de validez real y de la capacidad que lo hace posible. La temática de Locke deriva hacia el escepticismo relativo al ideal científico racional que a su vez inspira un nuevo escepticismo. Este acepta las cosas en-sí incognoscibles: «Nuestra ciencia humana es exclusivamente remitida a nuestras representaciones y formación de conceptos, por medio de los cuales podemos igualmente sacar conclusiones acerca de lo trascendente, mientras, sin embargo, por principio no podemos llegar a tener representaciones apropiadas de cosas-en-sí-mismas, representaciones que expresen adecuadamente la esencia propia de las mismas. Sólo tenemos representaciones y conocimientos adecuados, y sólo los tenemos en lo anímico propio nuestro».

La posición de Locke y sus dificultades implícitas conducen a una reconfiguración del empirismo devenido idealismo paradojal en Berkeley, para quien la fuente de todo conocimiento es la experiencia de sí mismo y sus datos inmanentes; las cosas corporales de la experiencia natural son reducidas a los complejos de datos sensibles en que aparecen. Proponer una materia existente en sí sería un «invento filosófico». De este modo Berkeley disuelve la concepción de «formación de conceptos» de la ciencia de la naturaleza racional en una «crítica sensualista del conocimiento».

Hume lleva hasta el extremo esta posición: «Todas las categorías de la objetividad, las científicas en las que lo científico, lo pre-científico en las que la vida cotidiana piensa un mundo extra-anímico, objetivo, son ficciones». No es necesario adentrarse más en este punto puesto que se trata de una conclusión escéptica y «como todo escepticismo, como todo irracionalismo, también el de Hume se suprime a sí mismo». Es de mayor interés, según la óptica que conduce esta revisión, destacar el aporte positivo de Hume, señalado por Husserl, a la marcha de la filosofía trascendental.

El *Tratado* de Hume es, destaca Husserl, un acontecimiento histórico importante. Ya no era posible sustraerse a la exigencia cartesiana de retroceder al yo cognoscente en su inmanencia. Los descubrimientos matemáticos y de las ciencias de la naturaleza, cuya verdad y método eran considerados como definitivos, resultaban ser una prueba a favor de la posibilidad de fundar un nuevo racionalismo filosófico. Contra tal convicción el escepticismo empírico sostiene que «*el conjunto del conocimiento del mundo*, tanto el pre-científico como el científico, es un *enigma enorme*»; «[…] los productos de la conciencia lo son del sujeto cognoscente, la evidencia y la claridad se transformaron en incomprensible contrasentido». En ese estado de cosas científico-cultural se habría podido hallar «un modo completamente

nuevo de juzgar la objetividad del mundo y todo su sentido de ser y correlativamente el de las ciencias objetivas, un modo que no atacara su derecho propio sino su pretensión metafísica y filosófica, vale decir, la de una verdad absoluta»; se trataba de una ineludible verdad que no había sido tomada en consideración: que la vida de conciencia es vida productora de sentido de ser (idem).

Por la radicalización del problema fundamental cartesiano, las obras de Berkeley y Hume significan, desde la posición crítica de Husserl, tal como él mismo lo aclara, la profunda conmoción del objetivismo dogmático, del matematizante y del objetivismo en general, cuyo dominio se había extendido a lo largo de siglos.

Otro resultado de la obra de Hume, y no el de menor importancia, es el haber despertado a Kant «de su sueño dogmático», tal como Kant mismo afirma. No obstante, desde el punto de vista de Husserl, Kant no desarrolla su pensamiento a partir de Hume contra el empirismo sino contra el racionalismo postcartesiano que culmina en Locke y se difunde por la obra de Ch. Wolff. Estas tomas de posición habían impuesto concepciones relativas al mundo de los cuerpos cerrados como naturaleza y la concepción correlativa de las almas cerradas, objeto de una nueva psicología imbuida del método racional y del modelo matemático. Se trataba, afirma Husserl, no de una reflexión cognoscitiva *trascendental* sino de una reflexión práctico cognoscitiva, tal como «las que se expresan en las proposiciones generales de una doctrina de las reglas».

Por la mediación de la psicología empirista, Kant descubrió un abismo de incomprensibilidad «entre las puras verdades de la razón y la objetividad metafísica» y que en esas verdades de razón podía hallarse la clave del conocimiento. Sobre esa base desvela las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento como obra de la razón y de la aplicación de los

conceptos puros a las intuiciones puras espacio y tiempo, cuyo resultado objetivo es el mundo de objetos sensibles intuidos. Se trata de una «configuración subjetiva de nuestro intelecto, sólo que el material de los datos sensibles se origina a partir de una afección trascendente mediante cosas en sí». [...] Las últimas presuposiciones de la posibilidad y efectividad del conocimiento objetivo no pueden ser objetivamente cognoscibles. Su obra es un desvelamiento de la supuesta filosofía racional de la naturaleza-en-sí.

En resumen; el mérito de Kant fue proyectar «una gran filosofía científica, de un tipo nuevo, construida sistemáticamente, en la que el giro cartesiano hacia la subjetividad de la conciencia se producía en forma de subjetivismo trascendental».

Aunque la filosofía de Kant no alcanza una fundamentación radical de la filosofía ni de la totalidad de las ciencias, sin embargo merece la denominación de «filosofía trascendental». Husserl se propone demostrar que cuanto más radical es una filosofía trascendental, es más auténtica y cumple su misión como filosofía, que llega a su meta cuando «el filósofo se esfuerza por alcanzar una clara *comprensión de su sí mismo como subjetividad funcionante como fuente originaria*». La filosofía de Kant se orienta hacia esa meta. Husserl reconoce que si no se toma en cuenta la filosofía negativista-escéptica de Hume, «el sistema kantiano es el primer intento llevado acabo con seriedad científica considerable, de una filosofía trascendental efectivamente universal, pensada como ciencia estricta, de un sentido de *cientificidad estricta recién descubierto* y único auténtico» (idem). Las ciencias particulares no pueden alcanzar esa meta; no se trata, en consecuencia, de que la evidencia de su método sea un engaño y sus resultados mera apariencia sino del reconocimiento de que esa misma evidencia es un problema.

4) *La reducción como acceso a la subjetividad trascendental*

Con intención de ofrecer el contexto del tema de la reducción en el pensamiento husserliano, y también para responder a las preguntas: ¿a través de cuáles pasos surge en el pensamiento el saber (*wissen*) filosófico? y ¿cómo surge la cognición a partir de la vida a-filosófica y se vuelve genuinamente filosófico?, nos apoyamos en un artículo en el que Iso Kern[3] se ocupa de los caminos de la reducción fenomenológica-trascendental en E. Husserl.

I. Kern sostiene que la filosofía ha sido percibida históricamente como una ruptura con la vida natural tanto por los filósofos como por quienes no lo son. Estos últimos toman esa fractura como un «volverse anormal» o «enloquecer» (en cuanto distancia de las normas de la sana conducta establecida por la vida natural), como una suerte de inversión. Los filósofos, por su parte, tienen experiencia de esta ruptura como abandono del ámbito superficial de las apariencias vacías y las sombras en la caverna y como emergencia en plena y verdadera actualidad, como una revolución en el modo ingenuo de pensar. ¿Cómo tiene lugar el abandono de la caverna de las sombras? ¿Cuál es el significado de estas alegorías e imágenes?, se pregunta I. Kern.

Para I. Kern, ningún filósofo en la historia se ha ocupado con estas peculiares preguntas con tanta seriedad y de un modo tan inflexible como E. Husserl. La vía de acceso a la respuesta lleva el título «reducción trascendental fenomenológica».

Kern señala que intérpretes eminentes han distinguido en Husserl cuatro caminos diferentes de la reducción trascendental-fenomenológica: el camino cartesiano, la psicología intencional, la crítica de las ciencias positivas, y la ontología. I. Kern, por su parte, intenta mostrar que el tercero y cuarto camino son del mismo tipo, de modo que es posible estudiar el tema por tres caminos diferentes. En Husserl estos caminos no siem-

pre están férreamente separados sino que a veces aparecen interconectados el uno con el otro.

El primer camino indicado es el cartesiano; tal como los otros dos, aparece en diferentes textos con ciertas modificaciones, sin embargo, es posible reconocer en él aproximadamente la misma estructura subyacente estable que se puede resumir en los siguientes pasos[4]:

En primer lugar, en el punto de partida está la idea de la filosofía como una ciencia absolutamente fundada, construida por un procedimiento absolutamente fundado a partir de un comienzo absoluto. Por lo tanto está inscripto en su punto de partida que este comienzo debe consistir en una evidencia absoluta, que es absolutamente indubitable, clara y no enigmática. En consecuencia, en el segundo momento, se afirma que para alcanzar esa meta no sirve la creencia en la existencia del mundo, por eso es necesario aplicar la *epojé* a esa creencia, ponerla fuera de validez. El tercer momento se basa en que todo queda sin validez excepto el *cogito* de quien filosofa, el objeto de cognición inmanente de validez absoluta. Se ha asegurado así el comienzo absoluto.

El siguiente y último momento muestra que el *cogito* lleva consigo intencionalmente el *cogítatum*. Aunque haya suspendido la validez del mundo y de todo lo contenido en él, no obstante ese mundo continúa existiendo para mí, ya no en su validez originaria sino como *cogitatum qua cogitatum*, lo pensado como pensado, esto es como mero fenómeno. Así se capta la subjetividad pura (que no es «el hombre» o «la mujer», que son algo meramente trascendente «pensado» por esta subjetividad).

El camino cartesiano es abordado con variaciones en distintas obras; en primer lugar en *Investigaciones lógicas*[5] en la séptima sección de la Introducción bajo el título «Libertad respecto de presuposiciones» y tiene valor de principio en las investiga-

ciones epistemológicas. Todavía no se ha alcanzado la subjetividad en su pleno sentido.

La idea de incluir el *cogitatum* en el ámbito de la fenomenología es de 1904, pero sólo en 1907, en sus «Cinco Lecciones», *La idea de la fenomenología*[6], se lo elabora sistemáticamente. Husserl comienza con la duda cartesiana y afirma que las *cogitationes* son la primera cosa dada absolutamente[7]; es una «cognición absolutamente clara, indudable». La *cogitatio* o vivencia es lo que hay de real inmanente (*reell*) en la conciencia. Como resultado, la reducción fenomenológica (como exclusión de todo lo que no es dado absolutamente) aparece como la exclusión de todo lo que es realmente trascendente. Se aclara que esto no debe ser entendido como una *cogitatio* psicológica (que es un componente del hombre trascendente que no es dado absolutamente), las lecturas subsiguientes muestran que las cosas, que son también realmente trascendentes, pertenecen al ámbito de lo absolutamente dado o de la inmanencia pura, vale decir, las esencias generales de las *cogitationes* que se hacen visibles en la ideación y el objeto intencional como tal (el *cogitatum qua cogitatum)*[8].

La «Consideración fenomenológica fundamental», en *Ideas I*[9], donde desarrolla la reducción trascendental fenomenológica tiene impronta cartesiana. Se habla allí de «desconexión», de «poner entre paréntesis» la creencia en el mundo. A la pregunta ¿qué es lo que sigue teniendo validez? responde: «el residuo fenomenológico» y éste sigue siendo el punto de vista que preside la subsiguientes investigaciones, que intentan mostrar que, en primer lugar, la conciencia es diferente de las cosas trascendentes (o del mundo trascendente). En segundo lugar, esta esfera del ser no es afectada por la desconexión fenomenológica. Se establece que una unidad determinada puramente por la esencia propia de las vivencias mismas sólo puede ser la corriente de las vivencias (Idem). Las vivencias son aprehendidas de mo-

do inmanente, lo que no ocurre con las cosas; las cosas reales se perciben por aspectos (lados; escorzos). Lo trascendente existe como fenómeno, en cambio lo inmanente existe absolutamente. Excluido lo trascendente todavía nos queda el ámbito de la conciencia absoluta. «Esto es lo que queda como *residuo fenomenológico*, que es lo que estamos buscando».

La forma más pura del camino cartesiano se halla en *Filosofía primera*[10] (1923/24). Guiado por el principio de la evidencia absoluta, Husserl se pregunta a la manera cartesiana: excluido el mundo, ¿qué es lo que no sería afectado y tal vez exista apodícticamente si la totalidad del mundo no existiera? La respuesta apunta al *ego*, que es quien tiene experiencia del mundo, junto con su vida vivencial. El *ego* con su vida es «una esfera de ser que puede ser puesta por y para sí misma, aún si el mundo no existe o si se inhibe cualquier toma de posición a *ese* respecto»[11]. En este texto no se proclama la adecuación y la apodicticidad para el ego trascendental (cosa que sí ocurría en las «Cinco lecciones»). Con el *ego* trascendental no se llega *eo ipso* al punto de partida apodíctico. En lo que sigue, Husserl trata de alcanzar un comienzo para una crítica apodíctica que debiera conducir a una reducción apodíctica; pero en realidad no lleva adelante esa crítica que queda definitivamente postergada. Los textos subsiguientes se ocupan de la reducción fenomenológica de un modo completamente nuevo, independiente del camino cartesiano: a través de la psicología.

Algo parecido sucede con las *Meditaciones cartesianas*[12]: parte en busca de una evidencia apodíctica, se propone una crítica apodíctica para el ego trascendental que incluye en sí el mundo como fenómeno, pero no la lleva a cabo ni alcanza el punto de partida absoluto de la filosofía. En *Crisis* se distancia expresamente del camino cartesiano, que ya en los años veinte le había parecido dudoso.

Un inconveniente grave es que la reducción trascendental tenía hasta ese momento el carácter de una *pérdida* y que la conciencia aparece como un sobrante, *residuum*. Aunque Husserl al final del camino cartesiano en ocasiones pone énfasis en que el mundo no se ha perdido, ya que se halla en el campo de investigación del fenomenólogo como correlato intencional del *cogito*, sin embargo esta afirmación no queda justificada desde el punto de vista del camino cartesiano mismo. Porque aún si el mundo es retenido como fenómeno, no obstante es retenido *meramente* como fenómeno —vale decir sólo como una representación subjetiva— ya que no hay otro sentido para el término «fenómeno» que pueda justificarse por el camino cartesiano. Todo estudioso de Husserl espera, luego de la suspensión de la creencia en el mundo, que llegue a alcanzar su plena justificación, la suspensión sólo tiene que ser un paso metódico. En la suspensión cartesiana de las experiencias del mundo y de las ciencias que investigan el mundo. Husserl habla de «devolverle la validez».

Se ha objetado a Husserl que después de la *epojé* no hay regreso al mundo. Pero esta objeción se basa en una mala interpretación: considera el sentido de la reducción fenomenológica de Husserl como determinada en principio por el motivo del camino cartesiano, pero en rigor ese vínculo no es necesario. También el correlato de la *pérdida* de la actual existencia del mundo, vale decir la conciencia característica de ser «algo sobrante», el *residuum*, lleva a confusión. Porque, ¿qué es lo que puede ser un *residuum* si no una parte, o un componente o un estrato? Y qué puede ser en esos casos la conciencia sino una conciencia psíquica; muchas veces la conciencia trascendental de Husserl ha sido interpretada como conciencia psicológica.

Husserl se dio cuenta de que esa terminología («excluir el mundo», «conciencia como *residuum*») tal como resulta de las *Meditaciones cartesianas* era inadecuada. En 1924 había señalado

que ese tipo de expresiones dan fácilmente la impresión de que el mundo mismo, *en su verdadero ser* no pertenece al ámbito de la fenomenología trascendental y de que el «*ego cogito*» sólo es un estrato de la psique que ha sido abstraído del mundo. En el mismo sentido, en el § 43 de su autocrítica reconoce haber llegado al ego trascendental como «de un salto».

Una segunda falla del camino cartesiano consiste en que la plena subjetividad —sea psicológica o trascendental— no puede alcanzarse legítimamente. En primer lugar porque el camino cartesiano no alcanza la intersubjetividad que, según Husserl, es la que constituye la subjetividad plena. Los otros sujetos o co-sujetos sólo son dados, según Husserl, mediante indicaciones o apresentaciones, por medio de las cosas reales de que tengo experiencia como cuerpos vividos (*Leiber*). Si el mundo y junto con él, naturalmente, las cosas de que yo tengo experiencia como cuerpos vividos, no se aceptan como válidos en el camino cartesiano, o si como argumenta Husserl, el mundo fuera anulado, en ese caso nada de la subjetividad extraña quedaría en el *resíduum*. Porque los cuerpos vividos de los otros pueden indicarme o apresentarme una subjetividad que es válida sólo si ella misma es válida para mí. Si considero los cuerpos vividos como completamente anulados, entonces también lo es la subjetividad de los otros. En el camino cartesiano la subjetividad del otro se alcanza como «mero fenómeno». Se reprochó con justicia a Husserl no ser capaz en su filosofía fenomenológica de dar cuenta del ser que es propio de la subjetividad del otro. A modo de anticipación debemos volver a decir que esta crítica sólo se justifica desde el punto de vista del camino cartesiano que efectivamente no alcanza el sentido genuino de la reducción fenomenológico-trascendental de Husserl.

En *Filosofía primera*, Husserl mismo señala esa deficiencia, comparada con la ventaja del nuevo camino no cartesiano a la subjetividad trascendental que expone en esas Lecciones; allí

pone énfasis en el hecho de que asegura la intersubjetividad trascendental, cosa que no sucedía con el camino cartesiano. Éste no conduce a la intersubjetividad ni tampoco da cuenta de mi subjetividad plena que tiene también un pasado y un futuro. Ya Kant en su «Refutación del Idealismo» había mostrado que la experiencia interna, como determinación de mi existencia (*dasein*) sólo es posible en el tiempo sobre la base de algo que perdura (en el tiempo). Éste se vincula con mi existencia sólo desde *fuera* y esto muestra que sólo puede tratarse de un objeto de la experiencia externa. O sea que Kant muestra que la determinación temporal de la subjetividad sólo es posible sobre la base de lo objetivo[13]. Según Kant, sólo la conciencia de mi propia existencia (del yo soy) que acompaña todo pensamiento, no presupone la experiencia externa, pero esta conciencia no es una intuición y en consecuencia no es conocimiento, y por lo tanto es completamente vacía. Sobre esta base podemos decir que si el camino cartesiano depende de «no aceptar como válido» el mundo y junto con esto, el tiempo objetivo, aún pensándolo como anulado, este camino no puede dar cuenta de la subjetividad como una corriente de conciencia que posee un pasado y un futuro temporalmente determinados.

En los años veinte, Husserl se critica a si mismo porque en las «Cinco lecturas» y en *Ideas I* no mostró cómo accede a la corriente de vivencias sino que más bien la presupuso ingenuamente. En *Filosofía primera* hay profundos análisis de la reducción; allí se muestra que la vida pasada y la futura de la subjetividad sólo se alcanzan por la doble reducción; el análisis fenomenológico del recuerdo y de la expectativa exhibe las características de las presentificaciones; en el recuerdo se trata de la co-presencia de una conciencia presente que intenciona su propio haber sido conciencia en el pasado; en la expectativa la conciencia presente tiene en su campo intencional a sí misma como ella misma en el futuro.

El segundo camino se vincula a la psicología intencional. En la línea de I. Kern, es posible intentar esquematizar la estructura básica de este camino a través de los siguientes pasos. El primero de ellos comienza con una referencia a las ciencias físicas, cuyo interés es *puramente* lo físico y *abstrae* lo psíquico. Husserl apunta a una ciencia *complementaria* que se interesa por lo *puramente* psíquico y *abstrae* lo físico.

En segundo lugar, se señala que ambas no tienen la misma estructura: en el primer caso se trata de meros cuerpos, yo no puedo tener algo *puramente* psíquico ya que la actitud natural capta la relación intencional de las vivencias con los objetos como relaciones *reales* (*reale*), noemáticas, vale decir, según el paradigma de las relaciones entre cuerpos. Puedo tener certidumbre de una vivencia pura sólo rehusando mi interés por la actualidad del objeto intencional de la vivencia[14]. O sea, yo debo instalarme en oposición a esto, como un observador desinteresado y evitar tomar el objeto de la experiencia como válido.

El tercer punto señalado indica que al practicar la *epojé particular* sobre la validez, o en la inhibición particular de los intereses por los objetos particulares de las vivencias particulares y las conexiones de las vivencias (sean mías o de otro) todavía no alcanzo lo psíquico puro. Porque un análisis del horizonte de la conciencia en las vivencias muestra que toda vivencia asume el *mundo,* por la vía de la implicación intencional, como válido. Para asegurar lo puramente psíquico debo inhibir mi interés en el mundo en una *epojé universal,* como si fuera «de golpe». Por medio de esta *epojé* universal alcanzo el contexto omníabarcador de la psique pura que como comunidad incluye intencionalmente el «fenómeno» mundo generalizado. Esta subjetividad muestra ser trascendental. De este modo, elaborar la idea de una psicología pura conduce a la filosofía trascendental.

En sus Lecciones *Filosofía primera,* Husserl parte sistemáticamente del camino de la psicología intencional y si bien anexa

este camino al cartesiano, lo considera más profundo y más rico, además de puramente independiente. El interés puro en lo subjetivo es tomado como guía en este nuevo camino. Para alcanzar lo puramente subjetivo en el sentido de la psicología, en estas Lecciones Husserl considera como válidas las reducciones particulares, o sea el ejercicio de inhibir paso a paso el interés en el ser de los objetos particulares intencionales de las vivencias particulares o series de vivencias. Ampliando esto, apunta a la insuficiencia de las reducciones particulares, en las que siempre persisten valideces ocultas como implicaciones intencionales Para superar esta inadecuación, Husserl exige inhibir universalmente el interés «respecto de la totalidad del mundo de que se es consciente en el horizonte distante, con respecto a la totalidad de todas las realidades e idealidades». Este universal inhibir el interés —que resulta ser llevado a cabo «de golpe»— es llamado por Husserl «reducción trascendental». En discusiones críticas Husserl se corrige y rechaza estas reducciones particulares por inadecuadas para la *psicología,* especialmente con referencia a las implicaciones de validez ocultas en las vivencias particulares. Según lo que Husserl señala, aún la *psicología* requiere la reducción universal desde el comienzo.

También en *Crisis* Husserl transita sistemáticamente el camino de la psicología intencional, su presentación comienza con la idea de una abstracción que completaría la abstracción universal sobre la que se apoya la ciencia natural (física) por el hecho de que capta lo puramente psíquico. Habla de la *epojé* que hace posible la abstracción complementaria, para la que se toman las reducciones particulares (reducciones de los objetos intencionales particulares de vivencias particulares) como comienzo necesario. Sin embargo, inmediatamente se señala que estas reducciones son inadecuadas. Para alcanzar el universo cerrado de lo puramente psíquico el psicólogo requiere una *epojé* del total del mundo, mediante la cual él se ubica en la acti-

tud «abstracta» del observador desinteresado. «Psicología, la ciencia universal de lo puramente psíquico; en eso consiste su abstracción, requiere la *epojé*, y para todo lo psíquico debe reducir su conciencia de mundo de antemano». Husserl apuntó al entramado de intencionalidades de psiques puras en la conciencia de *un* mundo para *todos*. Dice: «Así vemos con sorpresa, pienso, que en el desarrollo puro de la idea de una psicología descriptiva que busca llevar a su expresión lo que es esencialmente propio de las almas, tiene lugar necesariamente una transformación de la *epojé* fenomenológico-psicológica y reducción a lo *trascendental*».

Luego de mostrar este camino a la subjetividad trascendental, Iso Kern se pregunta si el mismo conduce adonde se supone que debe conducir. La respuesta es negativa. Los detalles de esa falencia se resumen en que vuelve a incurrir en inhibir un interés y en una abstracción, ambos son rasgos negativos (la misma idea que vimos con el *residuum* en el camino cartesiano). Husserl tuvo conciencia de esa falla.

Después que introdujo la reducción universal en *Filosofía primera* y la caracterizó como reducción trascendental, anotó críticamente en el margen: «Ahora falta el verdadero carácter de la reducción trascendental-filosófica como opuesta a la reducción universal psicológica». Husserl parece ver con claridad que la *epojé* psicológica, así como la universal, no conducen al ámbito trascendental, que «en el desarrollo puro de la idea de una psicología descriptiva [...] no necesariamente ocurre una transformación de la *epojé* trascendental-psicológica y reducción a lo *trascendental*». Desde el punto de vista de I. Kern, en *Crisis* Husserl parece no sostener la diferencia entre reducción psicológica y trascendental, ya que en este trabajo llega a afirmar que la psicología pura es lo mismo que la fenomenología trascendental; si se acepta esta identificación, es correcto decir que no necesariamente ocurre la transformación. Para Iso Kern

esta identificación es sumamente dudosa. En un texto de mediados de los años veinte —tanto como en el artículo de la *Enciclopedia Británica*— (1927/28) Husserl pone fuerte énfasis en la diferenciación entre psicología pura, que se basa en una *epojé* universal, y la psicología trascendental. Explica que aunque el psicólogo ha reducido el mundo como una totalidad, el mundo en su ingenua validez continúa existiendo para él en el trasfondo como lo que determina el sentido, y en esta validez confiere a lo subjetivo el índice de horizonte de lo «psíquico puro». De acuerdo con este texto, el carácter *trascendental* de la subjetividad sólo puede ser captado mediante el conocimiento de su carácter de absoluto, de su prioridad, de su carácter originario, como opuesto al mundo[15]. Estas propiedades de la subjetividad, sin embargo, no son captadas mediante una psicología que abstrae del ser del mundo.

El tercer camino tomado en consideración es el camino de la ontología, en cuya base se halla el «mundo de la vida», cuyo acceso se abre, como en los casos anteriores por medio de la reducción.

Kern comienza su estudio de este tercer camino por una clara exposición de los diversos sentidos del concepto «ontología». En primer lugar, se trata de la ontología positiva o lógica que puede ser entendida, primero, como lógica formal y ontología, vale decir como «mathesis universalis»; ella contiene los principios formales de las ciencias, con función de teoría del conocimiento. En segundo lugar, se mencionan las ontologías materiales o regionales, las que tomadas en conjunto configuran una unidad cerrada y forman las normas a priori de las ciencias positivas particulares; operan como doctrinas particulares de las ciencias. En tercer lugar, se trata de la ontología del mundo de la vida.

A la primera de estas ontologías corresponde el camino a través de la lógica formal; a la segunda, el camino a través de la

crítica a las ciencias positivas; en el tercer caso, se trata del camino a través de la ontología del mundo de la vida. En lo que sigue nos ocupamos sólo de este último según los momentos señalados por I. Kern[16].

La Sección A de la Parte III de *La Crisis* se titula: «El camino de la filosofía trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado». Puesto que el mundo de la vida se halla en la base de las otras ontologías, este camino resulta ser el más importante.

Kern distingue tres pasos en esta exposición. En primer lugar se trata de los textos comprendidos en los § 28 a 32. En *Filosofía primera*[17] Husserl se había referido a los cursos subjetivos de constitución del mundo que se descubren al preguntar por el sentido del ser y la validez del mundo que en la «vida natural-objetiva» son presupuestos y aceptados como obvios. En *La Crisis* los califica como «exterioridades» y como «superficiales». En ese ámbito, Husserl desvela una subjetividad que opera anónimamente y hace surgir un mundo de existencia válida en el que se da un cambio incesante; se trata de una región de ser que agrega al carácter bi-dimensional del mundo natural-objetivo la «dimensión-profundidad»; se trata de «un subsuelo estable» para alcanzar el cual es necesario haber tomado conciencia de la operatividad de una «subjetividad universal última-funcionante» (idem). Husserl asume la tarea de hacer manifiesta «esta dimensión de la espiritualidad viviente que debía permanecer oculta en virtud de impedimentos de la humanidad, muy naturales, hasta de los científicos, durante milenios, en tanto que ella, sin embargo, mediante un método de apertura adecuado para ella habría podido hacer científicamente accesible un ámbito de evidencia de experiencia y teorético».

El segundo paso de este despliegue en busca de la subjetividad trascendental abarca textos desde el § 33 al 42. Exhibe el camino del mundo de la vida como formando parte de una

problemática que lo abarca, referida al fundamento de las ciencias objetivas, tal como lo enuncia el título del § 33. Sin embargo, el curso de la exposición hace manifiesto que no se trata de un problema parcial sino de un problema filosófico universal que incluye las ciencias objetivas como fenómeno en el mundo de la vida. La «teoría objetiva» echa raíces en el mundo de la vida. «En virtud de este arraigo la ciencia objetiva tiene una relación estable de sentido con el mundo en que nosotros vivimos siempre y también como científicos y entonces también en la comunidad de los científicos, por lo tanto en el mundo de la vida general».

Husserl se halla en busca del método científico que se adecue al problema del mundo de la vida, el que permita mostrar que la ciencia «objetiva», en la que se incluye la psicología, no es capaz de captarlo. Para preservar el problema del ser del mundo de la vida de intrusiones extrañas, para «[…] captar agudamente y asegurar, frente a los grandes intentos de sustituirlo, el contraste entre objetividad y subjetividad del mundo de la vida como el que determina por sí mismo el sentido fundamental de la cientificidad objetiva», Husserl exige una *epojé* referida al conocimiento llevado a cabo por las ciencias objetivas; su función es asegurar la *metabasis*, esto es, el cambio, la transición.

Apunta a estructuras ontológicas y fenomenológicas *a priori* y a experiencias del mundo de la vida y se refiere a dos vías que hacen de él un tema. Por una parte, se trata de la actitud natural ingenua, que se orienta directamente a lo que es ontológicamente objetivo, con una modalidad diferente a la de las ciencias; se incluye en esto la actitud natural que reflexiona sobre los diversos modos en que se da el mundo de la vida.

La segunda vía implica «[…] una nueva dirección del interés universal […] respecto del cómo de los modos de darse y por los *onta* mismos […]», se trata de «un giro universal del interés solo debe interesarnos precisamente aquel cambio subjetivo de

los modos de darse, de los modos de aparecer, de los modos inherentes a la validez, los cuales fluyendo permanentemente, en el fluir incesante que se vincula sintéticamente hace que surja la conciencia unitaria del simple «ser» del mundo».

Después de aludir a la actitud reflexiva que no es otra que la actitud trascendental fenomenológica, asume el problema de las exigencias internas y concluye que tales investigaciones no pueden ser llevadas a cabo por la primera vía que ha señalado, vale decir, por la de la actitud natural. Por lo tanto, en primer lugar es necesaria la *epojé* universal de nuestra creencia ingenua en la validez del mundo. La nueva actitud se ubica más allá del mundo pre-dado como válido, y más allá de la vida universal de la conciencia como vida individual subjetiva e intersubjetiva para la que el mundo está «allí» para quienes ingenuamente viven en él. «Esta segunda vía proyectada hacia la subjetividad trascendental concluye con la exigencia de una indicación concreta del camino para llevar a cabo la reducción trascendental»[18].

El tercer paso se extiende desde el § 43 al 55; comienza con una crítica al camino cartesiano para contrastarlo con el nuevo camino. En este paso se hace manifiesta la necesidad inmediata de una *epojé* dirigida a la actualidad de las cosas propias del mundo de la vida. En este contexto, Husserl introduce su autocrítica: Al pasar observo aquel camino demasiado corto, recorrido hacia la *epojé* trascendental en mis «Ideas para una fenomenología pura y la filosofía fenomenológica» que yo denomino «cartesiano […] que tiene la gran desventaja de conducir al ego trascendental como de un salto […]». Los análisis subsiguientes de los § 46, 48 y 51 se guían por la idea conductora relativa a los fenómenos de la conciencia en que la idea de la correlación entre el a priori ontológico y el fenomenológico obran como índice. I. Kern advierte que «en los cuatro parágrafos finales se toma *conscientemente* la subjetividad investigada

como trascendental. Comienzan por explicar que la revisión de la problemática de la correlación produce conocimientos que con seguridad metódica completa significan una nueva formación de nuestra total concepción (idea) del mundo»[19].

A partir de tal certeza, Husserl emprende una investigación relativa a las bases de las presuposiciones últimas sobre las que se apoya la problemática de la correlación. En el § 54, Husserl resuelve la paradoja que en el parágrafo anterior se presentaba como «la paradoja de la subjetividad: el ser sujeto para el mundo y al mismo tiempo ser también objeto en el mundo», según la que una parte del mundo constituiría otra parte del mundo. La paradoja se resuelve por medio de la diferenciación entre la subjetividad objetiva como parte del mundo constituido y la subjetividad trascendental que es constitutiva del mundo: «Pero en la *epojé* y en su mirada pura hacia el polo-yo funcionante y, a partir de ahí, a la totalidad concreta de la vida y de sus configuraciones-entre y configuraciones-fin no se muestra *eo ipso* nada humano, ni alma ni vida anímica, no el ser humano psicofísico real, todo eso pertenece al «fenómeno» en el mundo como polo constituido». En este contexto se rechaza la impresión de pérdida o de limitación producida por la *epojé.* Con la *epojé* trascendental no se pierde el mundo; al llevarla a la práctica «también el filósofo, en la *epojé,* debe «vivir naturalmente» la vida natural» en la que se pone el mundo; pero a diferencia de la vida en la actitud natural ingenua, las metas del filósofo no terminan en el mundo: «Pero en la *epojé* retrocedemos a la *subjetividad*, última en tender-hacia, que ya tiene resultados y tiene mundo a partir de antiguas proposiciones de metas y de haberlas cumplido, y tiene mundo, lo ha producido y sigue configurándolo al modo de su metódica interior oculta» (idem). Para cumplir su objetivo el fenomenólogo no debe emplear nada mundano como premisa.

Las consideraciones con que I. Kern[20] resume sus análisis ponen una vez más en claro que el tercer camino expuesto no presenta las dificultades que hacían cuestionables los dos anteriores; con él no sólo se alcanza la subjetividad sino que la reducción trascendental excluye la pérdida de cierta región de ser; en lugar de tal pérdida ella resulta ser superación de las limitaciones propias del conocimiento natural objetivo que mostró ser «unilateral», «abstracto», «superficial» y «vulgar». Se trata aquí del paso del carácter limitado de la conciencia natural, que ve los objetos como estáticos, fijos, frente a la captación filosófica que ve el mundo como lo que es producido por la conciencia, mundo que cambia y se desarrolla a través de diferentes formas. En vista de lo dicho, es posible sostener que la reducción fenomenológica alcanza así validez como «un paso hacia la "comprensión", la "concreta", la interior, las profundidades (la que incluye en ella lo "superficial")». Se caracteriza como inversión, la de una reflexión radical que atraviesa la vida natural objetiva del mundo. «La *epojé*, entonces emerge como momento dependiente: continúa como una exigencia lógica de la inversión que quiere mantenerse fiel a sí misma y no quiere la intromisión en la nueva dimensión abierta con visiones ("categorías") que pertenecen a la vida del mundo natural-objetivo» (Idem). Esta relación entre la inversión trascendental y la *epojé* es la que permite que la reducción trascendental no aparezca como pérdida o como regreso a cierta esfera de actualidad objetiva.

La exclusión del mundo que resulta de la *epojé* equivale a no querer emitir un juicio directo a su respecto, y a evitar de este modo una concepción errónea de la conciencia trascendental. Para ilustrar esta afirmación I. Kern cita un texto del Ms. A I 36, p. 193ª (1920): «La conciencia no es una experiencia vivida psíquica, no es una cosa, no es un apéndice (condición, actividad) de un objeto de la naturaleza. Pensar así es el error básico

del psicologismo (al cual sucumbe no sólo todo empirista sino todo racionalista). Quien nos salve de la realización de la conciencia es el salvador de la filosofía, verdaderamente el creador de la filosofía».

5) El mundo de la vida

El tema «mundo de la vida» ha despertado repetidamente el interés de los investigadores. Entre ellos, David Carr lo estudia en un artículo titulado «El concepto problemático del mundo de la vida en Husserl»[21]. Carr destaca[22] que desde el punto de vista con que él aborda el tema, *La Crisis* ofrece pocas novedades; lo dicho allí recapitula la fenomenología de la percepción expuesta en *Ideas* y en *Meditaciones cartesianas*. «El mundo de la vida es primariamente un mundo de «cosas», de «cuerpos» percibidos. Él se refiere al carácter perspectivístico de la percepción, al horizonte externo e interno, poniendo, tal vez, más énfasis que antes en el papel del cuerpo vivido y de las funciones anestésicas, y en el carácter orientado del campo de percepción a partir del cuerpo vivido. Su descripción corresponde a las que se centran alrededor del concepto de «mundo de la pura experiencia» en *Psicología fenomenológica*[23], los análisis de la síntesis pasiva y la experiencia pre-predicativa encontrada en *Experiencia y Juicio*»[24]. Para nuestro propósito esta afirmación vale como referencia a antecedentes de temas parciales de *La Crisis* que, por otra parte, interesa señalar, pues enumera temas incluidos en ella, de algunos de los cuales, para circunscribir nuestro propósito, no hemos hecho mención.

No obstante, es necesario destacar que el tema mismo del mundo de la vida es, sin duda, un tema altamente significativo en *La Crisis*, no sólo por ser el camino más fecundo de la reducción fenomenológica-trascendental sino por hacer manifiesto el fundamento último de todas las ciencias.

La primera parte de esa obra fue publicada por primera vez en 19136, en la revista *Philosophia,* y es allí donde aparece por primera vez la expresión «mundo de la vida». Es verdad que el término «mundo de la vida» es nuevo, pero como problema ya había sido señalado en el tiempo de *Ideas* (1913) al reclamar que se estudiara el «concepto natural de mundo»; a pesar de esa indicación temprana, sólo en los últimos años de su vida Husserl expuso el método que conduciría a la ciencia del mundo de la vida, vinculado a la dimensión más profunda de las producciones constitutivas de la subjetividad trascendental.

Uno de los motivos de la crisis de las ciencias se refiere a la imposibilidad que las caracteriza de dar radicalmente cuenta de sus propias producciones; puesto que las ciencias y el mundo impregnado por las ciencias están en crisis, con intención de avanzar en la comprensión del problema es necesario preguntar por el origen de la ciencia moderna, buscar las condiciones a priori de su posibilidad. Se abre, entonces, un «entrelazamiento de investigaciones históricas y sistemáticas» (*La Crisis,* Anexo III), o sea que no se trata sólo de consideraciones sistemáticas que buscan la esencia de conceptos regionales sino que esa búsqueda se une a los cambios que exhibe la historia.

Está claro que lo que está en juego aquí es el sentido y el método de la investigación fenomenológica de los orígenes por el camino de la pregunta retrospectiva. Husserl destaca la importancia de aproximarse a las condiciones históricas y sistemáticas en las que surgieron las ciencias en un mundo que aún no había sido visto por la interpretación científica, vale decir, el mundo de la vida. Dice: «Mundo de la vida hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia, por lo tanto, precisamente, como tal continúa su modo de ser en la época de la ciencia». «El mundo de la vida totalmente conocido es lo que damos por sentado en toda vida humana, siempre nos resulta familiar en su tipicidad a través de la experiencia»; «el mundo de la vida,

[…] para nosotros, en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano «suelo» para todos, se trate de práctica teorética o extra-teorética», y de ese modo funda todo conocimiento objetivo. El mundo de la vida «nos es pre-dado como horizonte, no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es siempre vivir con la certeza del mundo» (ídem).

Esa factícidad de la precedencia del mundo de la vida respecto de las ciencias exige el estudio de la relación de estas últimas con ese mundo pre-científico.

Ludwig Landgrebe[25] separa en dos ámbitos la investigación de la relación entre el mundo de la vida y el interpretado científicamente. El primero interroga cuál es la meta de la ciencia que sirve a la vida en su mundo de la vida; el segundo quiere saber en qué medida el mundo de la vida no es modificado a pesar de su transformación por la aplicación de la ciencia.

En cuanto al primer planteamiento, se parte de afirmar que el mundo de la vida es el ámbito de «las certezas puestas a prueba en la práctica y asumidas como incondicionalmente válidas, tomadas del círculo de certezas confiables desde antiguo, y en la vida del ser humano previas a toda necesidad de fundamentación científica» (Anexo XIII); «[…| podemos decir que la vida se basa en la inducción. En el modo más primitivo ya induce la certeza del ser de toda simple experiencia. Las cosas «vistas» son siempre ya más que lo que nosotros «efectiva y propiamente» vemos en ellas. Ver, percibir es esencialmente tener un sí mismo y al mismo tiempo un pre-tener, pre-mentar. Toda práctica con su propósito implica inducciones: […]». Según Husserl, la justificación del empirismo reside en que se orienta por este estilo inductivo de la vida cotidiana; lo guía «la tendencia hacia un descubrí miento científico del mundo de la

vida cotidianamente confiable y sin embargo científicamente desconocido». (Anexo XIV).

Los textos de Husserl responden a la pregunta por la medida en que la ciencia misma ha surgido del vivir pre-científico propio del mundo de la vida y en qué medida está al servicio de sus fines: exponen la tendencia hacia las predicciones como factor común, y también que la ciencia lleva a cabo predicciones que se extienden hasta el infinito, «toda práctica con su propósito implica inducciones; sólo los conocimientos inductivos (las previsiones) habituales, los formulados expresamente y «verificados» «no son metódicos» («*kunstlose*»), frente a las prácticas ingeniosamente «metódicas» con el método de la física galileana, en su capacidad de efectuación de inducciones crecientes hasta el infinito».

En cuanto a la segunda pregunta, ella es particularmente interesante porque nos ubica ante la relación primaria de la historia y el mundo de la vida; a este respecto la reversión de la ciencia sobre el mundo de la vida abre una vía de comprensión de tal relación, porque la ciencia «afluye» al mundo de la vida y lo transforma con sus metas y sus obras. Acompasado con el avance de la ciencia, el mundo de la vida cambia con las condiciones históricas. Los seres humanos, como «sujetos para el mundo, […] siempre tienen propósitos, y siempre afluye eso a que se apunta como lo despierto en el mundo predado […]» (Anexo XIX.

El mundo de la vida es el mundo histórico concreto, con sus tradiciones y sus representaciones variables de la naturaleza, vinculadas precisamente con las circunstancias históricas y es, al mismo tiempo, el mundo de la experiencia sensible inmediata, correlativa a la naturaleza espacio-temporal. En este sentido la naturaleza se reduce a sus representaciones históricas, y éstas son verdaderas en la medida en que permiten prever correctamente en lo relativo a la vida cotidiana, pero su verdad no es

del orden de lo definitivamente válido; puesto que los conceptos de la naturaleza son hipótesis de validez presuntiva y no conciernen a una «naturaleza en sí». También estos conceptos son parte del «fluir heracliteano».

Para Husserl, fue «una negligencia funesta que Galileo no se retro-preguntara [en el caso de la geometría] por la operación originaria donante de sentido»; para el método geométrico heredado esas operaciones habían dejado de ser vitalmente activas y eran ajenas a la reflexión teórica y a su preocupación por lo exacto. «Con Galileo comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuida, precientífica, por la naturaleza idealizada». Sin embargo, el mundo pre-dado es horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido; es el mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas. A ese mundo efectivamente experienciado es pertinente la forma espacio-temporal respecto de la que se ordenan todas las formas corporales. Vivimos en ese mundo, al que nos integramos por nuestro modo de ser cuerpos vividos; es el mundo en el que transcurre nuestra vida; tiene su propia estructura esencial persistente, «su propio estilo causal concreto» y produce una previsión que se proyecta infinitamente. Frente a las prácticas metódicas de las ciencias, las previsiones inductivas habituales, hechas explícitas y confirmadas cotidianamente, no son metódicas. Faltaba en tiempos de Galileo «y falta todavía la verdadera evidencia, no sólo respecto de lo nuevo que produce sino también respecto de todas las implicaciones de sentido ocultas que mediante sedimentaciones, respectivamente, por obra de la tradición, puede dar cuenta de presuposiciones persistentes de sus configuraciones, conceptos, proposiciones, teorías».

6) *Psicología, intersubjetividad y filosofía trascendental*

La Crisis aporta una toma de posición definida respecto de la relación entre psicología y fenomenología trascendental, sobre el trasfondo del desvelamiento del mundo de la vida. La Sec-

ción B de la Parte III se titula «El camino hacia la filosofía trascendental-fenomenológica a partir de la psicología»; tal título podría interpretarse como vinculado al tema visto más arriba por I. Kern como segundo camino hacia la reducción trascendental. Sin embargo, el núcleo de la temática que Husserl desarrolla concierne a la posibilidad que se abre a la psicología de «hermanarse» con la fenomenología trascendental, al reconocer como su fundamento la experiencia del mundo de la vida, y cambiar la actitud ingenua por la fenomenológico-trascendental.

La realización de esta posibilidad debió esperar siglos de vigencia de prejuicios predominantes en la ciencia, que impregnan la psicología como parte de su historia; el resultado de ese estado de cosas fue la «funesta separación entre filosofía trascendental y psicología». Entre los temas que sorprenden a Husserl está el hecho de que la psicología no se haya preguntado «cómo yo, más allá de mi conciencia individual de mí mismo, puedo tener una conciencia trascendental intersubjetiva».

La psicología fracasó porque en su punto de partida no se preguntó por el sentido esencial de su tarea como ciencia universal del ser psicológico. Si hubiera tomado conciencia de sí misma, habría llegado a ser ciencia de la subjetividad trascendental, esto es, se habría transformado en filosofía trascendental. Pero para que tal cosa fuera posible era necesario que tuviera a su alcance el método fenomenológico que, a su vez, resultó de una larga historia de búsqueda de la propia filosofía trascendental.

Toda la psicología del pasado fue presa de supuestos dualistas y fisicalistas. La Modernidad afirmaba, desde Descartes, el dualismo de las sustancias y se hallaba en vigencia la concepción galileana de la ciencia matemática de la naturaleza. El ser humano resultaba ser una realidad psico-física y a la psicología correspondía alcanzar un conocimiento metódico de lo psíqui-

co; el mundo se componía de cosas reales sujetas a la legalidad causal; si bien las almas no debían ser estudiadas como *res extensae*, también estaban sometidas a leyes causales que respondían al modelo de la física. Respecto a lo esencialmente propio de los cuerpos y de las almas tal como se dan en la experiencia del mundo de la vida tal equiparación resulta ser un contrasentido.

Para que la psicología alcance el sentido auténtico de su tarea, el primer paso es que tome en consideración el mundo de la vida como si las ciencias no existieran. La primera cuestión a considerar es la espacio-temporalidad en esa experiencia. ¿Cómo se vinculan las almas con la espacio temporalidad?

Todos los objetos del mundo son «in-corporados», vale decir, participan de la espacialidad de los cuerpos; así sucede con los cuerpos espirituales (culturales), en particular es el caso del alma; ésta tiene experiencia de sí de modo originario, manifiesta también en la experiencia del cuerpo vivido, gobernado por ella sin mediación como un «órgano» integrado por órganos parciales. La referencia del yo al mundo es mediatizada por ese gobernar el cuerpo propio. Husserl señala la diferencia entre los movimientos exteriormente perceptibles y los concernientes a las cinestesias del quehacer gobernante. A partir de esa experiencia originaria de mi gobernar puedo comprender otros cuerpos como vividos gobernados por otras psiques. También destaca la diferencia del sentido con que se puede hablar de causalidad, cuando en lugar de causalidad natural se trata de la que relaciona lo anímico con lo anímico o lo corporal y lo anímico. El cuerpo está sometido a la causalidad, en tanto que la individualidad del yo no procede de la causalidad.

El paralelo entre «experiencia interna» y «experiencia externa» es cuestionable; se trata de conceptos «oscuros» que resultan a su vez del paralelo con las ciencias de la naturaleza. La vigencia de ese modelo de ciencia y del dualismo, la aceptación

de las abstracciones y la idealización, permiten comprender «por qué no figura el mundo de la vida totalmente fluyente simultáneamente con el comienzo de una psicología como psíquica [...]».

Como psicólogo, Husserl mismo reconoce estar con ingenuidad sobre el suelo del mundo pre-dado intuitivamente; en él intenciona cosas, seres humanos, animales como vivencias del tipo «percibir», en adelante se trata del recurso a la *epojé* de validez que conduce, en el caso de la percepción, no a cambiar certeza por duda sino a abstenerse de validar. El psicólogo en su vida profesional se abstiene de «estar co-interesado», por ejemplo, en los intereses de las personas de que se ocupa.

La psicología descriptiva (Brentano, Dilthey) no alcanza su meta en la medida en que no aplica la *epojé* universal del psicólogo; se trata de un cambio de actitud radical y de la decisión de mantenerla consciente y consecuentemente. Cuando tiene lugar la reducción psicológico-fenomenológica, los sujetos en la vida natural se convierten en fenómenos; eso es posible porque ya en el punto de partida el psicólogo halla la experiencia del otro, la impatía, en su esfera original; aunque primero le preste poca atención ya tiene también «un horizonte universal intersubjetivo».

Cuando se reflexiona acerca de cómo se tiene conciencia del mundo más próximo junto con la apercepción de sí mismo como este ser humano, se constata «como un *a priori*, que la conciencia de sí mismo es inseparable de la conciencia extraña»; mis congéneres salen al encuentro como efectivos y conocidos. El psicólogo debe efectuar la *apojé* y la reducción a partir de sí mismo, transformarse en «desinteresado observador de sí mismo». Tal *epojé* concierne no sólo a ciertos rasgos de la experiencia de sí mismo sino de la experiencia del prójimo. Cada uno tiene en su intercambio con otros, en su conciencia de mundo, conjuntamente, «conciencia del extraño en lo corres-

pondiente de este extraño, a cuya intencionalidad, de modo sorprendente, accede con su intencionalidad y viceversa, que en eso la validez de ser del extraño y la propia se enlazan siempre y necesariamente en los modos de la concordancia y de la no-concordancia, que siempre y necesariamente mediante la recíproca corrección finalmente llegan a una conciencia concordante respecto a la validación del mismo mundo en común con las mismas cosas, que uno capta de un modo, otro de otro» (idem). Esto tiene lugar en un cambio fluyente, cambio permanente de corrección recíproca. En la *epojé* el mundo se ha vuelto fenómeno y lo que queda no son almas separadas, reducidas a su interioridad, sino una conexión anímica única, totalizadora de todas las almas; se trata del uno-en-el-otro intencional de la vida comunitarizada. Cada alma es conciencia experienciante de los otros, cada uno tiene su horizonte de impatía, de su subjetividad concomitante respecto de la de los otros; «[…] en la intencionalidad fluyente viviente en que consiste la vida de un sujeto-yo, en el modo de la impatía y del horizonte de impatía, todo otro yo de antemano ya está intencionalmente implícito. En la *epojé* universal que efectivamente se comprende a sí misma, se muestra que para las almas en su esencialidad-propia no hay en general ninguna separación entre ellas. Lo que en la actitud mundano-natural del mundo de la vida, antes de la *epojé*, aparece como un ser-fuera el uno respecto del otro, mediante la localización de las almas en los cuerpos vividos, se transforma, en la *epojé*, en un uno-en-el-otro puro intencional. Con eso se transforma el mundo, el simplemente existente, y en él la naturaleza existente, en el fenómeno generalizado «mundo», «mundo para todos los sujetos efectivos y posibles», de los cuales ninguno puede sustraerse a la implicación intencional que de antemano pertenece al horizonte de cada sujeto».

En vista del camino recorrido, Husserl sostiene que no hay una psicología pura como ciencia positiva: «Sólo hay una psi-

cología trascendental que es idéntica a la filosofía trascendental». En este punto es inevitable volver sobre la crítica de Iso Kern en el artículo que comentamos, crítica con que —si hemos comprendido bien— expresa su disenso con tal equiparación. Desde nuestro punto de vista, y sin pretender zanjar definitivamente la cuestión, pensamos que Husserl anticipa su posición repetidamente, cuando hace referencia a que es una posibilidad de la psicología pisar el suelo de la autenticidad, que esto es para ella un logro que está a su alcance. Si no ocurre así, la psicología pura no alcanzará la equiparación citada. Se trata de «la comprensión de la reducción efectiva, siempre muy difícil». «Yo como psicólogo me permito darme cuenta…», dice Husserl al introducir una toma de conciencia del psicólogo que culmina en el ejercicio de la *epojé* y la transformación de lo intencionado en fenómeno. En un texto de 1931[26], Husserl se expresa en el mismo sentido: «Esta maravillosa relación, este paralelismo de una psicología intencional y de una fenomenología trascendental hace necesaria una aclaración. Debe hacerse comprensible a partir de los últimos fundamentos trascendentales por qué, de hecho, *la psicología*, y si se quiere *la antropología,* no es una ciencia positiva junto a las otras, junto a las disciplinas científicas de la naturaleza sino, que tienen una *afinidad interna* con la *filosofía trascendental*»[27].

Aún cuando la discusión de este último punto quede abierta, está claro que en estos textos Husserl intenta llevar hasta el extremo el «hermanamiento» entre psicología y filosofía trascendental.

Dijimos al comienzo que esta obra de Husserl quedó inconclusa; en lo que precede hemos intentado mostrar algunas vías de reflexión que Husserl, en buen «filósofo que comienza», abrió a su posteridad como meditaciones a ser retomadas.

Julia V. Iríbarne

I. La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis de vida de la humanidad europea

§1. *¿Hay efectivamente una crisis de las ciencias, habida cuenta de sus éxitos incesantes?*

Debo estar preparado para que, en este lugar dedicado a las ciencias, ya el titulo de estas conferencias: «*La crisis de las ciencias europeas y la psicología*»[1], suscite oposición. Se puede hablar con seriedad simplemente de una crisis de nuestras ciencias? ¿No es una exageración esta frase tan repetida en nuestros días? La crisis de una ciencia, sin embargo, significa nada menos que lo siguiente: su auténtico carácter científico, la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables. Eso podría ser adecuado para la filosofía que en la actualidad amenaza con sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo. En la medida en que la psicología todavía conserve pretensiones filosóficas y no quiera ser simplemente una más entre las ciencias positivas, lo mismo valdría para ella. ¿Pero cómo se podría hablar directamente y con total seriedad de una crisis de las ciencias en general, por lo tanto también de las ciencias positivas, entre ellas la matemática pura, las ciencias exactas que nunca podemos dejar de admirar como modelo de cientificidad estricta y altamente exitosas? Ciertamente, en el conjunto del estilo de su teorética y metódica sistemática, ellas se muestran sujetas a cambios. En

este sentido, sólo últimamente ellas quebrantaron bajo el título de física clásica una rigidez amenazante, amenazante como supuesto perfeccionamiento clásico de su estilo conservado durante siglos. ¿Pero/((2)) la lucha victoriosa contra el ideal de la física clásica, e igualmente la lucha por la forma constructiva auténtica de la matemática pura, que todavía continúa, significa que la física y la matemática precedentes no eran aún científicas o que ellas, ya afectadas por ciertas oscuridades o enmascaramientos, no adquirían intelecciones evidentes en su campo de trabajo? ¿Acaso para nosotros, que estamos libres de esas anteojeras, no son también intelecciones obligantes? Si nos ubicamos en la actitud de los clásicos ¿no comprendemos perfectamente cómo tuvieron lugar en ella los descubrimientos grandes y válidos para siempre, y además el contenido (*fülle*) de los inventos técnicos que proporcionaron tan buenas razones para la admiración de las generaciones precedentes? Si la física es representada por un Newton o un Plank o un Einstein o cualquier otro en el futuro, ella fue siempre y seguirá siendo ciencia exacta. Sigue siendo ella misma, aunque tengan razón quienes opinan que nunca se puede esperar una forma absolutamente última del estilo constructivo del conjunto de la teorética, que nunca se puede aspirar a ella.

Pero manifiestamente lo mismo vale para otro gran grupo de ciencias, que nos preocupamos por contar entre las ciencias positivas, vale decir para las ciencias concretas del espíritu —sea como sea que se comporte con su conflictiva retro-referencia al ideal de exactitud de las ciencias naturales— una problemática que, por lo demás, también concierne a la relación de las disciplinas biofísicas (ciencias naturales «concretas») con aquellas ciencias naturales matemáticamente exactas. Lo estricto de la cientificidad de todas estas disciplinas, la evidencia de sus producciones teoréticas y su indiscutible éxito duradero están fuera de cuestión. Tal vez, sólo no estaríamos tan seguros en el

caso de la psicología, por mucho que ella pretenda ser la ciencia abstracta para las ciencias concretas del espíritu, la que en última instancia esclarece. Pero considerando el manifiesto retraso en cuanto a método y producción como el de un desarrollo naturalmente más lento, aparentemente, en general también a ella se la podrá convalidar. En todo caso, no se puede desconocer el contraste entre el «carácter científico» de estos grupos de ciencias, frente al «carácter no-científico» de la filosofía. Consecuentemente, reconocemos de antemano razón a la primera protesta interna de la/((3)) ciencia segura de su método, contra el título de las conferencias.

§2. *La reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos. La «crisis» de la ciencia como pérdida de su significación vital*

Pero tal vez, sin embargo, desde otro punto de vista, esto es, a partir de la queja general acerca de la crisis de nuestra cultura y del papel adjudicado en ella a la ciencia, nos surjan motivos para someter la cientificidad de todas las ciencias a una *crítica seria y muy necesaria*, sin abandonar por eso su inatacable primer sentido de cientificidad en la legitimidad de la producción metódica.

Queremos poner en marcha, de hecho, el cambio de la orientación total de la observación antes indicado. Al efectuarlo, pronto nos daremos cuenta de que a la cuestionabilidad que padece la psicología, no sólo en nuestros días sino desde hace siglos —una «crisis» peculiar suya—, le sobreviene una significación central para hacer manifiestas incomprensibilidades enigmáticas, irresolubles de las ciencias modernas, aun de las ciencias matemáticas, y en relación con eso, para la aparición de un tipo de enigmas del mundo que eran ajenos a los primeros tiempos. Todos ellos remiten al *enigma de la subjetividad* y se vinculan inseparablemente con el *enigma de la temática y el mé-*

todo psicológicos. Esto sólo como primera insinuación acerca del sentido profundo del propósito en estas conferencias.

Tomamos nuestro punto de partida en el ingreso de un cambio en la valoración general respecto de las ciencias, a fines del último siglo. No concierne a su carácter científico sino a lo que la ciencia en general había significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la «*prosperity*» de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica/((4)) humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos. El cambio de la valoración pública fue inevitable, en particular después de la guerra, y ella, tal como lo sabemos, en la generación joven se transformó en un sentimiento hostil. Para nuestra indigencia vital —oímos decir— esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente, ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana ¿no exigen, en su generalidad y necesidad, de parte de todos los seres humanos también reflexiones generales y su respuesta a partir de intelecciones racionales? Estas preguntas conciernen finalmente a los seres humanos en sus comportamientos respecto del mundo circundante humano y extrahumano, decidirse libremente, configurarse racionalmente ellos mismos y el mundo circundante, como libres en sus posibilidades. ¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo. Lo que por otra parte, por lo que concierne a las ciencias del espíritu que, no obstante,

observan en todas las disciplinas particulares y generales al ser humano en su existencia espiritual, por lo tanto en el horizonte de la historicidad, sin embargo, se dice que su riguroso carácter científico exige que el investigador excluya cuidadosamente toda toma de posición valorativa, toda pregunta por la razón y la sin-razón de la humanidad, que es tema de estudio, y su configuración cultural. La verdad científica objetiva es exclusivamente comprobación de aquello que el mundo, tanto el mundo físico como el espiritual, de hecho es. ¿Pero puede el mundo y el existente humano en él tener verdaderamente un sentido, si las ciencias convalidan sólo de este modo objetivamente comprobable, si la historia sólo ha de enseñar que todas las formas del mundo espiritual, todos los vínculos vitales que en cada caso sostienen al ser humano, ideales, normas, se configuran como ondas huidizas y de nuevo se disuelven, que siempre fue y será así, que la razón debió transformarse en sinsentido y el bienestar en calamidad? ¿Podemos tranquilizarnos con eso, podemos vivir en este mundo, cuyo acontecer histórico no es otra cosa que una interminable cadena/((5)) de impulsos ilusorios y amargos desengaños?

§3. *La fundamentación de la autonomía de la humanidad europea en la nueva concepción de la idea de filosofía durante el renacimiento*

No siempre ocurrió que la ciencia comprendiera su exigencia de una verdad estrictamente fundamentada en el sentido de *aquella* objetividad que nuestras ciencias positivas dominan metódicamente y obrando más allá de ellas proporcionan sostén y difusión general a un positivismo filosófico y a una visión positivista del mundo. No siempre las preguntas humanas específicas del ámbito de las ciencias fueron desterradas ni se dejó fuera de consideración su relación interna con todas las ciencias, aun con aquellas cuyo tema no es el ser humano (como es el caso de las ciencias naturales). Mientras se comportó

de otro modo, la ciencia pudo reivindicar una significación para la humanidad europea, que se configuró de nuevo completamente a partir del Renacimiento, si, tal como sabemos, [pudo reivindicar] una significación conductora de esa nueva configuración. Es importante para estas conferencias comprender, según sus *motivos más profundos*, por qué perdió ese papel conductor, por qué llegó a un cambio esencial, a la limitación positivista de la idea de ciencia.

La humanidad europea produce en el Renacimiento un giro revolucionario. Se dispone contra lo que había sido hasta ese momento su modo de existencia medieval, lo desvaloriza, quiere formarse nuevamente en libertad. Tiene su modelo admirado en la humanidad antigua. Quiere reproducir en sí misma aquella manera de existir.

¿Qué es lo que capta como lo esencial del ser humano antiguo? Después de algunas vacilaciones, no se trata sino de la forma de existencia «filosófica»: el darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía. Lo primero es la filosofía teórica. Tiene que poner en marcha una observación del mundo reflexiva, libre del condicionamiento del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal del mundo y del ser humano, con absoluta ausencia de prejuicios —conociendo finalmente—, en el mundo mismo la razón inmanente y la teleología y su principio más alto: Dios. La filosofía/((6)) como teoría no sólo hace libre al investigador sino a todo ser humano filosóficamente culto. A la autonomía teorética sigue la práctica. En el ideal conductor del Renacimiento, el ser humano antiguo es el que se forma a sí mismo intelectivamente en la razón libre. Para el «platonismo» renovado se trata de que no sólo vale configurarse de nuevo a sí mismo éticamente sino, a partir de la razón libre, de las intelecciones de una filosofía universal, de [configurar] nuevamente

la totalidad del mundo circundante humano, la existencia política, la existencia social de la humanidad.

De acuerdo con este modelo antiguo, que se impuso primero en individuos y en pequeños círculos, debe restablecerse una filosofía teórica que no debe ser asumida ciegamente, tradicionalmente, sino a partir de la propia investigación y crítica.

Aquí hay que poner énfasis en que la idea de filosofía tomada de los antiguos no es el concepto escolástico corriente entre nosotros, que abarca sólo un grupo de disciplinas; el cambio que ella sufre después de ser adoptada no es insignificante, pero formalmente ella conserva en los primeros siglos de la Modernidad el sentido de una *ciencia omniabarcadora*, el de la ciencia de la totalidad de lo que es. Las ciencias en plural, cada una de las cuales debe ser fundamentada, y todas las que ya están establecidas son sólo ramas dependientes de la filosofía única. En una ampliación audaz y aun exagerada del sentido de universalidad, que ya se estableció con Descartes, esta nueva filosofía se esfuerza nada menos que por abarcar, con rigor científico, en la *unidad de un sistema teorético* todas las preguntas significativas, con un método apodícticamente intelectivo, en un progreso de la investigación racionalmente ordenado. Una única estructura de verdades definitivas, teoréticamente articuladas, que de generación en generación avanzan hacia el infinito debiera, entonces, dar respuesta a todos los problemas concebibles, problemas de hecho y problemas racionales, problemas de la temporalidad y de la eternidad.

En nuestro tiempo, el concepto positivista de ciencia es, entonces —considerado históricamente—, un *concepto residual*. Ha dejado de lado todas las preguntas que se vinculaban con el concepto de metafísica, sea estricto o amplio, incluidas todas las oscuramente llamadas «preguntas supremas y últimas». Cuidadosamente consideradas, éstas y todas las excluidas/((7)) en general, tienen su unidad inseparable en que ellas, sea expre-

samente, sea en su sentido implícito, contienen los *problemas de la razón,* de la razón en todas sus formas particulares. Expresamente, ella es el objeto de las ciencias en las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y auténtico, del conocimiento racional), de la verdadera y auténtica valoración (valores auténticos como valores de la razón), de la acción ética (el actuar verdaderamente bueno, el actuar a partir de la razón práctica); en esto, razón es un título para ideas e ideales válidos «absolutos», «eternos», «supra-temporales», «Acondicionados». Si el ser humano deviene un problema «metafísico», un problema específicamente filosófico, entonces él está en cuestión como ser racional, y si se cuestiona su historia, entonces se trata del «sentido», se trata de la razón en la historia. El problema de Dios contiene manifiestamente el problema de la razón «absoluta» como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del «sentido» del mundo. Naturalmente también la pregunta por la inmortalidad es una pregunta racional, así como también la pregunta por la libertad. Todas estas preguntas «metafísicas», concebidas en sentido amplio, las específicamente filosóficas en el habla corriente, sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas. Lo sobrepasan precisamente como preguntas que apuntan a la idea de la razón. Y todas pretenden una alta dignidad frente a las preguntas por los hechos, que también en la jerarquía de las preguntas están por debajo de aquéllas. El positivismo, por así decir, decapita la filosofía. Ya en la idea de filosofía, que tiene su unidad en la inseparable unidad de todo ser, estaba co-mencionado un orden pleno de sentido del ser y, por eso, de los problemas del ser. En consecuencia, le sobrevino a la metafísica, a la ciencia de las preguntas supremas y últimas, la dignidad de reina de las ciencias, cuyo espíritu proporcionaba su sentido último a todos los conocimientos de todas las otras ciencias. También la filosofía que se renovaba presumió, hasta creyó haber descubierto el verdadero

método universal, a partir del que sería posible construir tal filosofía sistemática que culminaría en la metafísica, y en verdad, seriamente, como *philosophia perennis*.

A partir de eso comprendemos el impulso que animó todos los emprendimientos científicos, pero también las meras ciencias de hechos del estrato más bajo, en el siglo XVIII/((8)) que se llamaba a sí mismo filosófico, y sus ramificaciones colmaban de regocijo a la filosofía y a todas las ciencia particulares siempre en círculos más amplios. De eso procede aquel apasionado impulso formador, aquel celo por una reforma filosófica de la educación y del conjunto de las formas de existencia social y política de la humanidad, que hace tan venerable esta tan difamada época de la Ilustración. Tenemos un perdurable testimonio de ese espíritu en el espléndido himno de Schiller y de Beethoven «A la alegría». Hoy sólo podemos comprender ese himno con sentimientos dolorosos. No podemos pensar un contraste más grande que aquel, respecto de nuestra situación actual.

§4. *El fracaso de la nueva ciencia, inicialmente exitosa, y el motivo no aclarado de su fracaso*

Si la nueva humanidad, animada y favorecida por aquel espíritu superior, no persistió, eso sólo pudo suceder porque perdió la potente creencia en una filosofía universal, en su ideal y en el alcance de un nuevo método. Y efectivamente ocurrió así. Quedó demostrado que ese método sólo en las ciencias positivas era fecundo, con éxitos indiscutibles. Con la metafísica sucedía algo diferente, respectivamente en los problemas filosóficos en sentido propio, aunque tampoco aquí faltarían intentos colmados de esperanza, aparentemente exitosos. La filosofía universal, en la que estos problemas —sin suficiente claridad— se vinculaban con las ciencias de hechos, tomó forma impactante de filosofía sistemática, pero lamentablemente no unificaba, sino que separaba los sistemas uno de otro. Si todavía en el

siglo XVIII se quería estar convencido de que se alcanzaría la unificación, en una construcción que se extendería teoréticamente de generación en generación y no podría ser conmovida por ninguna crítica, tal como era indiscutible y para la admiración general el caso de las ciencias positivas, a la larga esta convicción no podía mantenerse. Claudicó la creencia en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de la Modernidad dirigía los movimientos; no claudicó meramente a partir del motivo externo del contraste entre el persistente fracaso de la metafísica y el aumento ininterrumpido y cada vez más vigoroso/((9)) de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas en enorme crecimiento. Del mismo modo influyó sobre los que se hallaban fuera de la filosofía tanto como sobre quienes se volvieron científicos, no-filosóficos, cada vez más especializados en la práctica especializada de las ciencias positivas. Pero también en los investigadores, completamente poseídos por el espíritu filosófico y por eso centralmente interesados en las preguntas metafísicas supremas, se instalaba un sentimiento de fracaso cada vez más apremiante, y en verdad, en ellos, a partir de *motivos* profundos aunque totalmente *oscuros*, que elevaban siempre una clara protesta contra lo no cuestionado del ideal vigente, firmemente arraigado. Sobreviene ahora, desde *Hume y Kant* hasta nuestros días, un largo período de lucha apasionada por alcanzar una clara auto-comprensión de las verdaderas razones de este fracaso que duró siglos; naturalmente [se trataba de] una lucha que tenía lugar entre los muy pocos llamados y elegidos, mientras la masa restante encontraba y encuentra rápidamente su fórmula para tranquilizarse a sí misma y a sus lectores.

§5. *El ideal de la filosofía universal y el proceso de su disolución interna*

La consecuencia necesaria fue un giro peculiar de todo el pensamiento. La filosofía se convirtió en problema para sí mis-

ma, y ante todo, comprensiblemente, en la forma de la posibilidad de una metafísica, con que se afectaba, según lo dicho antes, el sentido implícito y la posibilidad del total de la problemática racional. Por lo que concierne a las ciencias positivas, por el momento ellas se mantenían ahí como inatacables. Sin embargo el problema de una metafísica posible abarcaba *eo ipso* también el de la posibilidad de las ciencias de hechos, que sin embargo, precisamente tenían su sentido de relación, su sentido como verdades para el mero ámbito de lo existente, en la inseparable unidad de la filosofía. *¿Es necesario separar razón y existente cuando la razón determina lo que el existente es*? La pregunta basta de antemano para hacer comprensible que el conjunto del proceso histórico tiene una forma admirable que salta a la vista sólo mediante, la exposición de la más íntima motivación oculta: no la [motivación] de un desarrollo llano, no la de un persistente crecimiento continuo de adquisiciones espirituales/((10)) persistentes o de una transformación de las formas espirituales, de los conceptos, de las teorías, de los sistemas a ser explicados a partir de situaciones históricas accidentales. Un *determinado ideal de una filosofía universal* y de un método pertinente produce el comienzo, por así decir, como *fundación originaria de la Modernidad filosófica* y de todas las series de su desarrollo; pero en lugar de que este ideal de hecho pudiera tener efectos, experimenta una disolución interna. Frente a los intentos de continuarlo y de consolidarlo nuevamente, esta [disolución] motiva nuevas configuraciones revolucionarias y más o menos radicales. De este modo, ahora *el problema del ideal auténtico* de una filosofía universal, de su auténtico método, se convierte propiamente en la fuerza impulsiva interna de todos los movimientos filosóficos históricos. Pero eso quiere decir que finalmente todas las ciencias modernas según su sentido, en el que ellas fueron fundadas como ramas de la filosofía, sentido que sin cesar llevaron en sí, cayeron en una crisis peculiar,

sentida cada vez más como enigmática. Es una crisis que no ataca lo científico específico en sus éxitos teoréticos y prácticos y, sin embargo, se conmueve completamente todo su sentido de verdad. En esto no se trata de circunstancias de una forma cultural específica, «ciencia», respectivamente, «filosofía» como una forma entre otras en la humanidad europea. Pues la fundación originaria de una nueva filosofía es, según lo visto antes, la fundación originaria de la humanidad moderna europea, y en verdad como de una humanidad que frente a lo que hubo hasta este momento, a la medieval y a la antigua, quiere renovarse radicalmente por medio de la nueva filosofía y sólo por medio de ella. En consecuencia, la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis de la humanidad europea misma, primero latente pero después cada vez más manifiesta en el conjunto de la capacidad de su vida cultural de tener sentido en su «existencia» conjunta.

El escepticismo respecto de la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la fe en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo, significa precisamente el desmoronamiento de la creencia en la «razón», entendida tal como los antiguos oponían la *episteme* frente a la *doxa*. Ella es la que en última instancia da sentido a todo/((11)) ser mentado, a todas las cosas, valores, fines, vale decir su referencia normativa respecto a aquello que desde el comienzo de la filosofía designa la palabra verdad —verdad en sí— y correlativamente la palabra existente (*seiendes*), *óntos ón*. Con esto cae también la creencia en una razón «*absoluta*» a partir de la cual el mundo adquiere su sentido, la creencia en el sentido de la historia, el sentido de la humanidad, en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general.

Si el ser humano pierde esa creencia, quiere decir que pierde la creencia «en sí mismo», en lo que para él es su ser propio y verdadero, que él no ha tenido siempre, ni siquiera con la evidencia del «yo soy», sino que ahora tiene y puede tener en la forma de la lucha por la verdad para hacerse a sí mismo verdadero. *Por encima de todo*, el ser verdadero es un fin ideal, una tarea de la *episteme,* de la «razón» puesta frente al ser «obvio», no-cuestionado en la *doxa*, el ser meramente mentado. En el fondo, cada uno conoce la diferencia concerniente a esta humanidad verdadera y auténtica; del mismo modo que tampoco le es ajena en lo cotidiano la verdad como fin, como tarea: aunque aquí sólo de un modo aislado y relativo. Pero la filosofía supera esta forma preliminar, en la primera proto-fundación originaria de la filosofía antigua, en tanto ella concibe la idea infinita de un conocimiento universal referido a la totalidad del ser y se lo propone como tarea. Mientras, justamente, en su intento de completamiento —y eso ya se siente en la contraposición de los antiguos sistemas— la auto-comprensión ingenua de esta tarea se convierte cada vez más en incomprensibilidad. Cada vez más, la historia de la filosofía, vista desde dentro, asume el carácter de una lucha por la existencia, esto es como una lucha de la filosofía que directamente agota todas sus fuerzas en su tarea —de la filosofía en la creencia ingenua en la razón— de lucha contra el escepticismo que la niega o la desvaloriza a la manera empirista. El empirismo convalida sin cesar este mundo vivenciado fácticamente, el de la experiencia real-efectiva, como aquel donde no se encuentra nada de la razón y sus ideas. La razón misma y lo existente para ella se vuelven cada vez más enigmáticas, o la razón como la que a partir de sí misma otorga sentido/((12)) al mundo existente y, mirado desde el lado opuesto, el mundo como existiendo a partir de la razón; hasta que finalmente, conscientemente manifiesto, el problema universal de la más profunda relación esencial entre la razón y lo

existente en general, el *enigma de todos los enigmas*, se convierte en el auténtico tema.

Nuestro interés vale aquí sólo para la Modernidad filosófica. Pero ella no es un mero fragmento del más grande fenómeno histórico que acabamos de delinear: de la humanidad que lucha por su auto-comprensión (pues en esta expresión está todo incluido). Más bien —como nueva fundación de la filosofía con su nueva tarea universal y al mismo tiempo con el sentido de un renacimiento de la antigua filosofía— ella es, al mismo tiempo, una repetición y una transformación universal de sentido, de su idea de la filosofía y del verdadero método. En esto, ella se considera llamada a comenzar un tiempo nuevo, plenamente segura de su idea de la filosofía y de su verdadero método; segura también de haber superado mediante el radicalismo del nuevo comienzo, todas las ingenuidades anteriores y así también todo escepticismo. Pero inadvertidamente afectada por ingenuidades propias, su destino es buscar por el camino de un auto-desvelamiento motivado por nuevas luchas, en primer lugar, la definitiva idea de la filosofía, su verdadero tema, su verdadero método; ante todo, debe descubrir el auténtico enigma universal y traerlo por los carriles de la decisión.

Nosotros, los seres humanos del presente, formados a lo largo de este desarrollo, nos hallamos en el mayor peligro de sumergirnos en el diluvio escéptico y con ello renunciar a nuestra propia verdad. Tomando conciencia de nosotros en este desamparo, nuestra mirada vaga hacia la historia de nuestra humanidad actual. Sólo podemos alcanzar la comprensión de nosotros mismos y por ese medio lograr un sostén interior, mediante el esclarecimiento de su sentido unitario, que le es innato desde su origen, con la tarea nueva instituida que como fuerza impulsiva mueve la búsqueda filosófica.

§6. La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del ser humano

Reflexionemos acerca del efecto del desarrollo de las ideas filosóficas sobre el conjunto de la humanidad (que ella misma no investiga filosóficamente); entonces tenemos que decir:

La comprensión interna de la movilidad unitaria en toda contradicción de la filosofía moderna desde Descartes/((13)) hasta el presente hace posible, ante todo, una comprensión de este mismo presente. Las verdaderas luchas, las únicas plenas de significación, son las luchas entre la humanidad ya decaída y la que está bien sustentada pero que lucha por ese buen sustentamiento, respectivamente, por un [sustentamiento] nuevo. Las propias luchas espirituales de la humanidad europea como tales tienen lugar como *luchas de las filosofías*, esto es, entre las filosofías escépticas (o más bien anti-filosofías) que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea (y las filosofías verdaderas, todavía vivientes). Su vitalidad consiste en que ellas luchan por su auténtico y verdadero sentido y, en esa medida, por el sentido de una auténtica humanidad. Llevar la razón latente a la auto-comprensión de sus posibilidades y con eso hacer visible la posibilidad de una metafísica como una posibilidad verdadera; ese es el único camino para poner en marcha una metafísica, respectivamente, una filosofía universal, por el laborioso camino de su realización. Sólo con esto se decide si el *telos* congénito de la humanidad europea con el nacimiento de la filosofía griega, quiere ser una humanidad a partir de la razón filosófica y poder ser sólo como tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la manifiesta, y en el esfuerzo interminable de darse normas a sí misma mediante ésta, su verdad y autenticidad humana, es una mera ilusión histórico-fáctica, una adquisición accidental de una humanidad accidental, entre otras humanidades e historicidades, o si más bien en la humanidad griega llegó a irrumpir por primera vez lo que como *entelequia* está contenido esencialmente en la humanidad. Humanidad en general es, esencialmente, ser humano en humanidades vinculadas genera-

tiva y socialmente; y si el ser humano es un ser racional (*animal rationale*), sólo lo es en la medida en que su total humanidad sea humanidad racional, orientada hacia la razón de un modo latente o manifiestamente dirigida hacia la entelequia devenida manifiesta para sí misma y de ahora en adelante *conscientemente conductora* del devenir humano. Filosofía, ciencia, serían, pues, *el movimiento histórico de la manifestación de la razón universal/((14)), como tal «congénita» para la humanidad*.

Así *sería*, en efecto, si el movimiento, que hasta hoy no ha terminado, se hubiera mostrado como la entelequia llegada del modo auténtico y correcto, por el camino de la pura realización, o si la razón, de hecho, plenamente consciente de sí misma, se hubiera *manifestado* en su forma esencialmente propia, vale decir, en la forma de una filosofía universal, progresiva en una intelección consecuente, apodíctica progresiva, que se auto-regula según un método apodíctico. Sólo con esto se habría decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como «China» o «India» y, a la vez, si el espectáculo de la europeización de todos los seres humanos extraños anuncia en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido histórico del mismo.

Ahora estamos seguros de que el racionalismo del siglo XVIII, su modo de querer ganar la sustentabilidad exigida a la humanidad europea, era una *ingenuidad*. ¿Pero es necesario, junto con este racionalismo ingenuo y hasta contradictorio si lo pensamos a fondo, abandonar el sentido *auténtico* del racionalismo? ¿Y qué ocurre con la aclaración seria de aquella ingenuidad, de aquel contrasentido, y en qué queda la racionalidad del irracionalismo tan celebrado que se nos propone? ¿No debe él convencernos, si hemos de prestarle atención, acerca de cómo examina y funda racionalmente? ¿Al fin, su irracionalidad, no es de nuevo una racionalidad estrecha de miras y mala, y peor

que aquella del viejo racionalismo? ¿No es hasta la de la «razón perezosa» que *rehuye* la lucha a favor de la claridad de lo predado último y la de los fines y los caminos verdadera y racionalmente pre-delineados?

Pero es suficiente con esto; he avanzado rápidamente para sensibilizar respecto al significado incomparable que le cabe a una aclaración de los profundos motivos de la crisis en que la filosofía y la ciencia moderna cayeron desde muy temprano, y que se extienden hasta nuestros días en violento ascenso.

§7. *El propósito de las investigaciones de este escrito* ((15))

Pero ahora para nosotros mismos, filósofos de este presente, ¿qué pueden, qué deben significar *para nosotros* tomas de conciencia del tipo de las que acabamos de efectuar? ¿Podemos simplemente retroceder al interrumpido trabajo profesional acerca de nuestros «problemas filosóficos», vale decir, seguir construyendo nuestra propia filosofía? ¿Podemos hacerlo con seriedad, con la segura perspectiva de que tanto la nuestra, como la de todo otro filósofo del presente y del pasado sólo tendrá existencia fugaz dentro de la floración de las filosofías que continuamente nacen y mueren.

Precisamente en esto se halla nuestro propio desamparo, el de todos nosotros, quienes no hacemos filosofía literaria sino que, formados por los auténticos filósofos del gran pasado, somos y queremos ser viviendo de la verdad, y sólo viviendo en nuestra propia verdad. Pero como filósofos de este presente hemos caído en una penosa *contradicción existencial*. No *podemos* abandonar la creencia en la posibilidad de la filosofía como tarea, por lo tanto en la posibilidad de un conocimiento universal. En esta tarea nos *sabemos convocados* como filósofos auténticos. Y sin embargo ¿cómo conservar esta creencia que sólo tiene sentido en relación con una meta en común, única propia de todos nosotros, con la filosofía?

También, según las líneas generales, ya estamos convencidos de que el filosofar humano y sus resultados, el conjunto de la existencia humana, no tienen el mero significado de propósitos culturales, privados o limitados de algún otro modo. Por lo tanto, en nuestro filosofar —cómo podríamos pasarlo por alto— *somos funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad totalmente personal por nuestro ser propio y verdadero como filósofos, en nuestra íntima vocación personal, comporta en sí, al mismo tiempo, la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que sólo lo es como ser dirigido hacia un *telos*, y si, *sin excepción*, sólo puede llegar a la realización por medio de la filosofía; por medio *de nosotros*, si nosotros somos verdaderos filósofos. ¿Hay —en este «si» existencial— una evasión? No la hay en la medida en que debemos hacerlo para/((16)) *poder* creer lo que *creemos*; ¿podemos nosotros continuar con seriedad nuestro filosofar actual que nos permite aspirar a filosofías pero no a la filosofía?

Nuestra primera toma de conciencia nos ha hecho reconocer como hecho nocivo no sólo la situación fáctica presente y su indigencia, también nos ha recordado que nosotros, como filósofos, somos *herederos* del pasado en cuanto a la posición de fines que indica la palabra «filosofía», en cuanto a conceptos, problemas, en cuanto a métodos. Está claro (¿qué otra cosa podría ayudarnos?) que son necesarias *tomas de conciencia retrospectivas históricas y críticas*, para poder preocuparnos, *antes de todas las decisiones*, por una comprensión radical de nosotros mismos: por medio de la pregunta retrospectiva por aquello que originariamente y siempre se quiso como filosofía y que se siguió queriendo a través de todos los filósofos y filosofías que históricamente comunicaban entre ellos; esto, empero, bajo consideración *crítica* de aquello que en la posición de fines y método muestra aquella *autenticidad última originaria* que, una vez vista, *obliga apodícticamente* a la voluntad.

A primera vista no está claro cómo eso efectivamente se ha de llevar a cabo y, en última instancia, qué debe significar, en verdad, para nuestro ser como filósofos esa decisiva apodicticidad. En lo que sigue quiero intentar seguir caminos que yo mismo he transitado, cuya realizabilidad y cuya sustentabilidad he probado durante décadas. Vamos ahora juntos, de ahora en adelante armados con una mentalidad escéptica al extremo pero no con una actitud espiritual de antemano negativa. Preguntando, mostrando, poniendo a prueba, intentamos atravesar la corteza de los «hechos históricos», exteriorizados, de la historia de la filosofía, su sentido interno, su teleología oculta. Por este camino, poco a poco, se anunciarán a orientaciones de la mirada completamente nuevas, posibilidades siempre urgentes que apuntarán hacia nuevas direcciones, a las que al principio se prestará poca atención. Se suscitan preguntas nunca preguntadas, se indican campos de trabajo nunca hollados, correlaciones nunca radicalmente comprendidas ni captadas. Finalmente, ellas obligan a transformar radicalmente el sentido total de la filosofía, tal como era válido «como obvio» a través de todas las formas históricas. Con la nueva tarea y con su fundamento universal apodíctico se muestra la posibilidad *práctica*/((17)) de una nueva filosofía: por el hecho (*tat*). Pero también se muestra que toda la filosofía del pasado, aunque inconscientemente respecto de sí misma, estaba interiormente orientada en este nuevo sentido de filosofía. Desde este punto de vista se hace comprensible y se aclara en particular el trágico fracaso de la *psicología* moderna; se hace comprensible su existencia histórica en la contradicción: que ella (en el sentido que históricamente le sobrevino) debió sostener la pretensión de ser la ciencia filosófica fundamental, mientras se producían consecuencias manifiestamente contrarias a su propio sentido, las del llamado «psicologismo».

Intento guiar, no enseñar, sólo mostrar, describir lo que yo veo. No sostengo otra pretensión que ésa, en primer lugar ante mí mismo, y de acuerdo con esto ante los otros, de poder hablar según la mejor ciencia y conciencia, como quien vivió el destino de una existencia filosófica en su total seriedad.

II. La elucidación originaria de la oposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental ((18))

§8. ***El origen de la nueva idea de la universalidad de las ciencias en la reforma de la matemática***

Ante todo, ahora se trata de comprender la transformación esencial de la idea, de la tarea de la filosofía universal, que se había llevado a cabo al comienzo de la Modernidad con la asunción de la idea antigua. A partir de *Descartes,* la nueva idea rige el conjunto del camino de desarrollo del movimiento filosófico y deviene motivo interno de todas sus tensiones.

La reforma comienza primero como una [reforma] de las ciencias singulares notables del patrimonio antiguo: de la geometría euclidiana y de la restante matemática griega, a continuación, de la ciencia griega de la naturaleza. A nuestros ojos, ellas son fragmentos, comienzos de nuestras ciencias desarrolladas. Sin embargo, en eso no se debe pasar por alto la violenta transformación de sentido, que proponen primero, la matemática (como geometría y como doctrina de los números y de las magnitudes formal-abstractas), tareas *universales* y en verdad, de un estilo *nuevo por principio,* desconocido para los antiguos. Es verdad que conducidos por la doctrina platónica de las ideas, ellos ya habían idealizado los números empíricos, las dimensiones de las magnitudes, las figuras espaciales empíricas,

los puntos, líneas, superficies, cuerpos; junto con esto, las proposiciones y demostraciones de la geometría se transformaron en proposiciones y demostraciones ideal-geométricas: con la geometría euclidiana había nacido la idea altamente impresionante de una teoría deductiva, sistemáticamente unitaria, dirigida a un fin ideal amplio y elevado, que se apoyaba en conceptos fundamentales/((19)) y proposiciones fundamentales «axiomáticas», en inferencias apodícticas progresivas, un todo a partir de la pura racionalidad, un todo de puras verdades incondicionadas, inmediata y mediatamente evidente, discernible en su verdad incondicionada. Pero la geometría euclidiana y la alta matemática en general, sólo conoce tareas finitas, un *apriori*[2] *finitamente cerrado*. A eso pertenece también la silogística aristotélica como un *apriori* superior a todos los otros. Hasta aquí llegó la antigüedad; pero nunca hasta ahí logró concebir la posibilidad de la tarea infinita que, para nosotros, está como obviamente vinculada con el concepto de espacio geométrico, y con el concepto de geometría como la ciencia que le corresponde. Al espacio ideal pertenece para nosotros un *apriori* sistemáticamente unitario, universal, una teoría unitaria sistemática, infinita y, a pesar de la infinitud, cerrada en sí misma, la que ascendiendo a partir de conceptos y proposiciones axiomáticas permite construir toda forma imaginable, pensable en el espacio, en univocidad deductiva. De antemano, lo que en el espacio geométrico «existe» idealmente está unívocamente decidido en toda su determinabilidad. Nuestro pensamiento apodíctico «descubre» ahora, según conceptos, proposiciones, conclusiones, demostraciones por etapas que avanzan hasta el infinito, lo que de antemano, en sí, es ya en la verdad.

La concepción de esta *idea de una totalidad de ser infinito racional, con una ciencia racional que sistemáticamente lo domina*, es lo nuevo inaudito. Un mundo infinito, aquí un *mundo de idealidades*, es concebido de tal modo que sus objetos se vuelven ac-

cesibles a nuestro conocimiento, no uno por uno, imperfectamente y como por casualidad, sino que un método sistemáticamente unitario, racional (en progreso infinito), finalmente alcanza *cada* objeto según su pleno ser-en-sí.

Pero esto no sólo ocurre respecto del espacio ideal. Todavía mucho más alejada de los antiguos, se hallaba la concepción de una idea semejante (pero como surgida de una abstracción formalizante), la idea más general de una *matemática formal*. Sólo en los comienzos de la Modernidad comienza la verdadera conquista y descubrimiento de los infinitos horizontes matemáticos. Se/((20)) originan en los comienzos del álgebra, de la matemática de los continuos, de la geometría analítica. Con la osadía y la originalidad propia de la nueva humanidad, muy pronto se anticipa a partir de ahí el gran ideal de una ciencia, en ese sentido, racional omniabarcadora, respectivamente, la idea de que la totalidad infinita de lo existente en general, sea en sí una unidad total, que correlativamente debe ser dominada totalmente mediante una ciencia universal. Mucho antes de que esta idea hubiera madurado, ya era determinante para el desarrollo posterior como presentimiento oscuro o a medias claro. En todo caso, ella no se contenta con la nueva matemática. Pronto su racionalismo capta la ciencia de la naturaleza y crea para ella la idea completamente nueva de la *ciencia natural matemática*: la de Galileo, tal como ella fue correctamente denominada desde hace mucho tiempo. Tan pronto como por ese camino se llega a una realización exitosa, en general la idea de la filosofía se transforma (como ciencia del total del mundo como totalidad de lo que existe).

§9. *Galileo y la matematización de la naturaleza*

Para el platonismo lo real tenía una participación (*methexis*) más o menos perfecta en el ideal. Esto daba a la geometría antigua posibilidades de una aplicación primaria a la realidad. La *matematización galileana de la naturaleza*, esta misma es ahora

idealizada bajo la conducción de la nueva matemática, ella misma se transforma —expresado en términos modernos— en una multiplicidad matemática.

¿Cuál es el sentido de esta matematización de la naturaleza?, ¿cómo reconstruimos la marcha del pensamiento que la motivó?

El mundo es dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo-relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariciones y, para cada uno ellas valen como lo que efectivamente es. Desde hace mucho hemos tomado conciencia, en nuestro intercambio del uno con el otro, de esta discrepancia de nuestra validación de lo que es. Con esto no queremos decir que haya muchos mundos. Necesariamente creemos en el mundo con las mismas cosas, sólo que a nosotros se nos aparecen como diferentes/((21)). ¿No tenemos más que la idea necesaria, vacía, de cosas en sí objetivamente existentes? ¿No hay un contenido en las apariciones mismas que debemos atribuir a la verdadera naturaleza? A ese contenido corresponde —describo sin yo mismo tomar posición— lo «obvio» que motivó el pensamiento de Galileo, todo lo que en la evidencia de la absoluta validez universal enseña la geometría pura y en general la matemática de la pura forma espacio-temporal, respecto de las formas puras que idealmente se pueden construir en ella.

Requiere una cuidadosa explicación lo que había en lo «obvio» de *Galileo* y lo que para él se agregó como obvio más amplio, para motivar en su nuevo sentido la idea de un conocimiento matemático de la naturaleza. Observamos que él, el filósofo de la naturaleza e «iniciador» de la física, no era todavía un físico en el pleno sentido actual; que su pensamiento no se movía todavía, como el de nuestros matemáticos y físicos matemáticos, en un simbolismo alejado de la intuición, y que no debiéramos atribuirle lo que para nosotros, por su intermedio y por el desarrollo histórico posterior, se volvió «obvio».

a) «Geometría pura»

Consideremos, en primer lugar, la «geometría pura», la pura matemática de las formas espacio-temporales en general, trasmitida a Galileo como una vieja tradición captada en la continuidad de su desarrollo viviente, por lo tanto, en lo general, tal como ella todavía es para nosotros, como ciencia de «idealidades puras», y por otra parte, en permanente aplicación práctica al mundo de la experiencia sensible. Tan cotidianamente confiable es el intercambio entre teoría apriórica y lo empírico, que estamos habitualmente inclinados a no separar espacio y formas espaciales, sobre las que habla la geometría, del espacio y las formas espaciales de la realidad-efectiva de la experiencia, como si fueran lo mismo. Pero si la geometría debe entenderse como fundamento de sentido de la física exacta, nosotros debemos ser muy precisos aquí y en general. Por eso, para comprender la configuración del pensamiento de Galileo, debemos reconstruir no sólo lo que lo motivó conscientemente. Más bien, va a ser también/((22)) ilustrativo aclarar qué estaba implícitamente incluido en su modelo (*leitbild*) de la matemática, aunque para él, en la orientación de sus intereses, haya permanecido oculto, naturalmente eso debió ingresar en su física como presuposición oculta de sentido.

En el mundo circundante intuitivo experienciamos[3] «cuerpos», en la orientación abstractiva de la mirada sobre las formas meramente espacio-temporales, no cuerpos geométrico-ideales sino precisamente *los* cuerpos que efectivamente experienciamos, y con el contenido que es el efectivo contenido de la experiencia. Podemos modificar arbitrariamente esos cuerpos en la fantasía: en cierto sentido, las posibilidades «ideales», libres, que logramos de ese modo no son nada menos que las posibilidades geométrico-ideales, no las formas geométricamente «puras» que pueden diseñarse en el espacio ideal, los cuerpos «puros», las rectas «puras», las superficies «puras», las

restantes figuras «puras» y los movimientos y deformaciones que se dan en las figuras puras. El espacio geométrico no significa, entonces, algo como un espacio fantaseado, y en la generalidad: espacio de un mundo siempre fantaseable (pensable) en general. La fantasía sólo puede transformar formas sensibles en otras formas sensibles. Y las mismas formas, sea en la realidad efectiva o en la fantasía, sólo son pensables en gradaciones: lo más o menos recto, plano, circular, etc.

Las cosas del mundo circundante intuitivo están en general y en todas sus propiedades en las oscilaciones de lo meramente típico; su identidad consigo mismas, su ser-igual-en-sí-mismas y su igualdad en la duración temporal es meramente aproximada, tanto como su ser igual a otro. Esto interviene en todos los cambios y en sus posibles igualdades y cambios. Correlativamente esto vale también para las formas abstractamente captadas de los cuerpos empíricamente intuidos y sus relaciones. Esta gradación se caracteriza por tener mayor o menor perfección. Prácticamente hay también aquí, como de costumbre, lo pura y simplemente perfecto en el sentido de que en eso el interés práctico especial se halla plenamente satisfecho. Pero en el cambio de los intereses, lo que para uno es plenamente satisfactorio, no lo es más para el otro; con ello se pone un límite al poder de la capacidad técnica normal de perfeccionamiento, a la capacidad, por ejemplo, de hacer lo recto cada vez más recto, lo plano cada vez más plano. Pero/((23)) con la humanidad progresa la técnica, como también el interés por lo técnicamente refinado, y así el ideal de perfección avanza siempre más De ahí que tengamos ya siempre un horizonte abierto de mejoramiento *concebible* que hemos de impulsar hacia adelante.

Sin entrar, a partir de aquí, más profundamente en las conexiones esenciales (lo que nunca sucedió sistemáticamente y no es de ningún modo fácil), ya comprenderemos que a partir de la praxis de perfeccionamiento, en el libre penetrar en el horizon-

te de perfección *concebible*, en un «siempre de nuevo», se predelmean por todas partes *formas-limite*, hacia las que se dirige la correspondiente serie de perfeccionamiento como hacia polos invariantes y nunca alcanzados. Nosotros, «geómetras», estamos interesados por estas formas ideales y, consecuentemente, ocupados con ellas para determinarlas y construir nuevas sobre las ya determinadas. Igualmente, por la esfera más amplia, que también abarca la dimensión del tiempo, nosotros somos matemáticos de las formas «puras», cuya forma universal es la misma forma espacio-temporal idealizada conjuntamente. En lugar de la praxis real —sea que se reflexione sobre las posibilidades de quien actúa o sobre las empíricas, lo que tiene que ver con cuerpos real-efectivos y real-posibles— tenemos ahora una *praxis ideal* de un «pensamiento puro» que se mantiene exclusivamente *en el ámbito de las puras formas-límite*. Mediante el método de idealización y construcción a ser aplicado en comunitarización intersubjetiva, estas formas-límite configuradas históricamente durante largo tiempo se han transformado en adquisiciones habitualmente disponibles con las que se puede elaborar siempre lo nuevo: un mundo infinito y sin embargo en-sí cerrado, de objetividades ideales como campo de trabajo. Como todas las adquisiciones de la cultura que surgen mediante los productos del trabajo humano, ellas siguen siendo objetivamente reconocibles y disponibles, aun sin que su configuración de sentido deba ser renovada de nuevo explícitamente; en razón de la materialización sensible, por ejemplo, mediante el habla y la escritura, son captadas simplemente, aperceptivamente y operativamente maniobradas. Del mismo modo funcionan los «modelos» sensibles, a los que pertenecen los diseños sobre el papel, permanentemente usados durante el trabajo, los diseños impresos en el manual de aprendizaje por la lectura y otros casos similares. Esto es semejante al modo en que se comprende el resto de los objetos culturales (tenazas, taladros,

etc.)/((24)) simplemente son «vistos» en sus propiedades culturales específicas, sin volver a hacer intuitivo lo que da a esas propiedades su sentido propio. En esta forma, adquisiciones comprendidas desde hace tiempo en la práctica metódica de la matemática, sirven a las significaciones, por así decir, sedimentadas en las materializaciones. Y de este modo hacen posible un maniobrar espiritual en el mundo geométrico de objetividades ideales. (Aquí, geometría representa siempre para nosotros toda la matemática de la espacio-temporalidad).

Pero en esta práctica matemática alcanzamos lo que la práctica empírica nos niega: «*exactitud*»; pues para las formas ideales se da la posibilidad de *determinarlas en identidad absoluta*, de reconocerlas como sustrato de cualidades absolutamente idénticas y determinables de forma metódica y unívoca. Pero eso no sólo según el único método, en general igual, sensiblemente intuido, el que activo en cualquier forma extraída conduce las idealizaciones y podría crear originariamente las idealidades puras correspondientes en determinación objetiva y unívoca. Desde este punto de vista, *se destacan configuraciones singulares*, como líneas rectas, triángulos, círculos. Pero es posible —y ese fue el *descubrimiento que logró la geometría*— por medio de aquellas formas elementales destacadas, en general disponibles de antemano, y según operaciones a efectuar en general con ellas, no sólo *construir en adelante* con ellas otras formas que por medio del método productor son determinadas intersubjetivamente unívocamente, pues finalmente se abrió la posibilidad de producir constructiva-unívocamente *todas* las formas ideales *en absoluto concebibles* en un método *a priori*, sistemático, omniabarcador.

El método geométrico de la determinación operativa de algunas y finalmente de todas las formas ideales a partir de formas básicas, como medios de determinación elemental, *remite* al *método del determinar medido y que mide en general* ya en el

mundo circundante pre-científicamente intuido, primero de un modo totalmente primitivo, y practicado técnicamente. Su apuntar tiene su origen esclarecedor en la forma esencial/((25)) de este mundo circundante. Las formas sensiblemente experienciables y sensible-intuitivamente concebibles y los tipos concebibles en cada grado de generalidad, continuamente se transforman unos en otros. En esta continuidad, ellos colman la espacio-temporalidad (sensiblemente intuida) como su forma propia. Cada forma de esta infinitud abierta, aun si en la realidad es intuitivamente dada como *factum*, ella, empero, *carece de «objetividad»*, de ese modo ella no es determinable intersubjetivamente por cualquiera —por todo otro— que no la ve fácticamente al mismo tiempo, no es comunicable en sus determinaciones. Para eso sirve, manifiestamente, el *arte de medir*. Se trata en él de cosas diversas; entre ellas el propio medir sólo es un fragmento: por una parte, para crear conceptos para las formas materiales de ríos, montañas, edificios, etc., que por regla general deben carecer de conceptos y nombres que determinen establemente; primero para sus «formas» (dentro de su semejanza gráfica) y luego en sus magnitudes y relaciones entre magnitudes, y luego todavía para determinaciones de situación mediante la medida de distancias y de los ángulos referidos a lugares y direcciones presupuestas como Ajas. El arte de medir descubre *prácticamente* la posibilidad de elegir como *medida* ciertas formas básicas empíricas, instaladas concretamente en cuerpos empíricamente fijos, universalmente disponibles de modo fáctico, y determinar intersubjetivamente y de modo prácticamente unívoco por medio de las relaciones que existen (respectivamente, a descubrir) entre ellos y otras formas corporales, estas otras formas, primero, en una esfera restringida (por ejemplo, la agrimensura) y lo mismo para nuevas esferas de formas. Así se comprende que en la secuencia del esfuerzo por despertar un conocimiento «filosófico», determinante del ser

del mundo «verdadero», objetivo, el *arte de la medida empírica* y su función objetivante al modo empírico-práctico, bajo la transformación del interés práctico en interés puramente teórico, el conocimiento «filosófico» *fue idealizado y así se convirtió en el modo de pensar puramente geométrico*. El arte de la medida se convierte en precursor de la geometría finalmente universal y su «mundo» de puras formas-límite.

b) *La idea fundamental de la física de Galileo: la naturaleza, como universo matemático* ((26))

La geometría relativamente desarrollada, que ya encontró *Galileo*, y con una amplia aplicación no sólo terrestre sino astronómica, fue luego para él ya tradicionalmente pre-dada como guía para su pensamiento que relacionaba lo empírico con las ideas-límite matemáticas. Naturalmente, para él, estaba también ahí como tradición, mientras tanto, por su parte, el arte de la medida estaba co-determinado ya por la geometría en su intención con respecto a una exactitud de la medida en permanente ascenso y, por su intermedio, a la determinación objetiva de las formas mismas. Si tenía un planteamiento de tareas de la práctica técnica, empírico y muy limitado, que motivaba originariamente a la geometría pura, así ya también después y ampliamente, inversamente, la geometría como «aplicada», se había convertido en *medio para la técnica*, para su conducción en la concepción y ejecución de la tarea: para construir sistemáticamente un método para medir, para la determinación objetiva de formas, en permanente ascenso como «aproximación» al ideal geométrico, a las formas-límite.

Eso encontró, pues, *Galileo*, sin que por cierto él, y comprensiblemente, sintiera la necesidad de penetrar en el modo como esta operación idealizante había surgido originariamente (esto es, de qué modo surgió desde el subsuelo del mundo sensible pre-geométrico y sus artes prácticas), y profundizar las preguntas por el origen de la evidencia apodíctica matemática. En la

actitud del geómetra está ausente esa necesidad: ya se ha estudiado la geometría, se «comprenden» los conceptos y proposiciones geométricas, le son familiares los métodos de operaciones como los modos de tratar con configuraciones determinadamente definidas, en eso hacer el uso correspondiente de figuras sobre el papel (los «modelos»). Galileo era ajeno a que fuera un problema para la geometría, como rama de un conocimiento universal de lo existente (de una filosofía), que la evidencia geométrica, el «cómo» de su origen, hasta pudiera volverse fundamentalmente importante. De qué modo una inversión en la dirección de la mirada debía tornarse apremiante, y convertirse en problema capital/((27)) el «origen» del conocimiento, eso pronto será para nosotros de interés esencial en la marcha de las consideraciones históricas a partir de Galileo.

Aquí vemos cómo la geometría, desde ese momento en adelante, aceptada en aquella ingenuidad de evidencia apriórica, que mantiene en movimiento todo trabajo geométrico normal, determinó el pensamiento de Galileo y lo condujo a la idea de una física que entonces surgió por primera vez en el trabajo de su vida. Partiendo del modo prácticamente comprensible como la geometría contribuye a una determinación unívoca, en una esfera del mundo circundante sensible, trasmitida desde hacía mucho tiempo, Galileo se dijo: siempre donde tal método se haya configurado, habremos superado también la relatividad de las concepciones subjetivas que, sin duda, es esencial al mundo empírico-intuitivo. Pues de ese modo alcanzamos una *idéntica verdad no-relativa*, con respecto a la cual se pueden convencer quienes logren comprender y practicar este método. *Qui también reconocemos un mismo existente verdadero*, aunque en la forma de lo empíricamente dado a partir de una aproximación a acrecentar permanentemente, en la forma de ideal geométrico que funciona como polo conductor.

Sin embargo, toda esta matemática pura se ocupa de cuerpos y del mundo corporal en una mera *abstracción*, esto es, se ocupa *de formas abstractas* en la espacio-temporalidad y, además, con éstas sólo como formas-límite puramente ideales. Pero *concretamente*, las formas real-efectivas y empíricas posibles, en la intuición sensible empírica se nos dan primero meramente como «*formas*» de una «materia» de un *contenido sensible*; por lo tanto con aquello que se presenta en sus gradaciones propias, en las denominadas *cualidades sensibles*[4] *«específicas»*, color, tono, aroma y similares.

((28)) También forma parte de la concreción de los cuerpos sensiblemente intuidos, de su ser en la experiencia real-efectiva y posible, que ellos estén *relacionados* en la mutabilidad que les es esencialmente propia. Su mutabilidad, según lugares espacio-temporales, según sus disposiciones de forma y contenido, no son arbitrariamente casuales sino empíricamente dependientes unos de otros en modalidades sensibles *típicas*. Tales referencias recíprocas de los acontecimientos corporales son ellas *mismas momentos de la intuición cotidianamente experienciante*; ellas son experienciadas como lo que da *pertenencia conjunta* a los cuerpos que *están juntos* simultánea o sucesivamente, o como *lo que vincula* uno con otro su ser y su ser-así. Muchas veces, pero no siempre, nos salen al encuentro definidamente estos vínculos real-causales según sus articulaciones de enlace en la experiencia. Cuando ese no es el caso y sucede algo llamativamente nuevo, buscamos igualmente, de inmediato, su por qué y lo buscamos en las circunstancias espacio-temporales. Las cosas del mundo circundante *intuido* (siempre tomadas tal como están para nosotros ahí intuidas en la cotidianidad de la vida y que para nosotros tienen realidad-efectiva) tienen, por así decir, sus «*costumbres*» de comportarse de modo semejante en circunstancias similares. Si tomamos el mundo intuido *globalmente* en su momentaneidad fluyente (*jeweiligkeit*), en la cual,

para nosotros, él está simplemente ahí, entonces tiene también como totalidad su «costumbre», esto es continuar habitualmente como hasta ahora. Así nuestro mundo circundante empíricamente *intuido* tiene un *estilo global empírico*. Siempre que imaginemos transformado este mundo en la fantasía o nos representemos el futuro curso del mundo en lo que tiene de desconocido, como lo que «podría ser», en sus posibilidades, necesariamente nos lo representamos con el estilo con que ya tenemos y tuvimos el mundo hasta ahora/((29)). De ese estilo podemos ser expresamente conscientes en la reflexión y *en la libre variación de estas posibilidades*. Podemos así tomar como tema *el estilo general invariante,* en el que este mundo intuido persiste en la corriente de la experiencia total. Precisamente con esto vemos que en general las cosas y sus acaecimientos no se presentan, no transcurren arbitrariamente, sino que están vinculados mediante ese estilo, mediante la forma invariante del mundo intuido «*a priori*»; con otras palabras, que por medio de una *regulación causal universal* todo lo *co-existente* (*zusammen-seiende)* en el mundo tiene una *pertenencia conjunta* general inmediata o mediata, en la que el mundo no es meramente una totalidad sino una *unidad total,* un *todo* (aunque infinito). Eso es a priori evidente, por poco que efectivamente tengamos la experiencia de los nexos causales particulares, por poco que sean conocidos a partir de la experiencia previa y pre-delineante de la experiencia futura.

Este estilo causal universal del mundo circundante intuido hace posible formular *hipótesis,* inducciones, previsiones con respecto a lo desconocido del presente, del pasado y del futuro. Pero en la vida pre-científicamente cognoscente permanecemos, a pesar de todo, en lo aproximativo, en lo *típico*. ¿Cómo debería ser posible una «*filosofía*», un *conocimiento científico del mundo,* si sólo hubiera de contentarse con una vaga conciencia de la totalidad, en la que el mundo fuera conocido como hori-

zonte en todos los cambios de intereses temporales y temas de conocimiento? Ciertamente también podemos, como se indicó, reflexionar temáticamente sobre esa totalidad del mundo y llegar a captar su estilo causal. Pero con eso sólo obtenemos la evidencia de la generalidad vacía: que todo acontecer experienciable en cada lugar y en todos los tiempos está determinado. ¿Qué ocurre, sin embargo, con la causalidad del mundo correspondientemente *determinada*, como la trama de enlaces causales correspondientemente determinada, que convierte en concretos todos los acontecimientos reales de todos los tiempos? Conocer el mundo, «filosóficamente», con seriedad científica, sólo puede tener sentido y posibilidad si se ha de descubrir un método *para construir* el mundo y la infinitud de sus causalidades, sistemáticamente, en cierta medida de antemano, a partir del escaso haber, en cada caso, de experiencia directa y/((30)) sólo a establecer relativamente, y *verificar* obligatoriamente esta construcción a pesar de la infinitud. ¿Cómo es pensable eso?

Pero aquí la matemática se nos ofrece como maestra. Respecto de las formas espacio-temporales, ella ya había abierto los carriles, y en verdad de doble modo. Para el *primero* mediante la idealización del mundo corporal, en vista de lo configurable espacio-temporal, ella ha creado objetividades ideales; ha hecho un mundo *objetivo* en sentido propio, a partir de la forma espacio y tiempo indeterminadamente general del mundo de la vida, con la multiplicidad de las formas empírico-intuitivas a imaginar en él; esto es, upa totalidad infinita de *objetividades ideales* unívocamente determinares por cada uno, metódica y totalmente general. Con esto, ella ha señalado por primera vez que una infinidad de objetos subjetivo-relativos y sólo pensados en una vaga representación general, con un método a priori omniabarcador *sería realmente pensable, objetivamente, determinable y como en sí determinado*. Más exactamente, como una [infinidad] en sí determinada y *decidida* de antemano,

según todos sus objetos y según todas las características y relaciones de los mismos. Dije, habría que pensar; esto es, precisamente porque ella, *ex datis*, es construible en su ser-en-sí objetivamente verdadero, mediante su método, no meramente postulado sino efectivamente creado, apodícticamente productivo.

Para el *segundo* entrando en conexión con el arte de la medida y dirigiéndolo de ahí en adelante, la matemática —de nuevo descendiendo con esto del mundo de las idealidades al mundo empíricamente intuido— ha mostrado que universalmente *en las cosas del mundo intuido-real-efectivo*, y en verdad bajo ese único aspecto que a ella como matemática de las formas le interesa ([el aspecto] del que todas las cosas necesariamente participan) se puede lograr un *conocimiento objetivamente real* de un *tipo* completamente *nuevo*, vale decir, uno referido *aproximativamente* a sus propias idealidades. Todas las cosas del mundo empíricamente intuido tienen corporeidad según el estilo de mundo, son «*res extensae*», experienciadas en ubicaciones mutables que, consideradas como totalidad,/((31)) en cualquier momento tienen su ubicación conjunta, y en las que los cuerpos singulares tienen su ubicación relativa, etc.; en virtud de la matemática pura y del arte práctico de la medida se puede crear para todo lo extenso similar en el mundo de los cuerpos, una *previsión inductiva de tipo enteramente nuevo*, vale decir que en cada caso se puede «*calcular*» con necesidad rigurosa, a partir de acontecimientos de forma dados y medidos, otros desconocidos y nunca accesibles a la medición directa. De este modo, la *geometría ideal ajena al mundo se vuelve «aplicada»*, y así, desde cierto punto de vista, [también se convierte en] un método general de conocimiento de realidades.

¿Pero no plantea ya esta manera de practicar la objetivación en un aspecto del mundo abstractamente limitado, el pensamiento y la pregunta acerca de si *no debe ser posible algo semejante para el mundo concreto en general*? Si en virtud del giro re-

trospectivo del Renacimiento hacia la filosofía antigua —como en el caso de Galileo— ya se está en la convicción segura de la posibilidad de una filosofía, de una *episteme* conductora de una ciencia objetiva del mundo, y si ya se había indicado precisamente que la matemática pura, aplicada a la naturaleza, satisface completamente en su esfera de formas el postulado de la *episteme*: ¿no debiera también ser predelineada del mismo modo para Galileo la idea de *una naturaleza determinable constructivamente según todos los otros aspectos*?

¿Pero es posible que algo diferente del método de la medición en aproximaciones y determinaciones constructivas se extienda a *todas* las propiedades reales y referencias real-causales del mundo intuido, experienciable en todo tiempo en experiencias particulares? ¿Pero cómo satisfacer esta anticipación general y cómo podría transformarse en método factible de un conocimiento concreto de la naturaleza?

En esto, la *dificultad* reside en que precisamente los contenidos materiales que completan concretamente los momentos espacio-temporales del mundo corporal —las cualidades sensibles «específicas»— en sus gradaciones propias, *no se pueden maniobrar directamente* como las formas mismas. Del mismo modo también deben ser válidas estas cualidades, todo lo que compone la concreción del mundo sensiblemente intuido debe ser válido como anuncio de un mundo «objetivo»/((32)). O más bien, deben seguir siendo válidas; pues (tal es la idea del modo de pensar motivante de la nueva física) mediante todos los cambios de las concepciones subjetivas se extiende, ininterrumpida, la certeza que nos vincula a todos respecto a uno y el mismo mundo de la realidad-efectiva existente; todos los momentos de las intuiciones experienciantes anuncian algo de ella. Ella se vuelve alcanzable por nuestro conocimiento objetivo si se abstraen momentos tales como las cualidades sensibles en la matemática pura de la forma espacio-temporal y sus posi-

bles formas particulares, las que no son ellas mismas directamente matematizables y, sin embargo, se vuelven tales *indirectamente*.

c) El problema de la posibilidad de matematizar los «contenidos»

La pregunta es ahora qué debe significar una *matematización indirecta*. Pensemos, en primer lugar, en la *razón profunda* que hace *por principio imposible* una *matematización directa* (o un análogo de una construcción aproximativa) por lo que concierne a las cualidades específicamente sensibles de los cuerpos.

También esas cualidades se presentan gradualmente, y en cierto modo también a ellas les pertenece la medida, ella pertenece a todas las gradaciones, «evaluación» de la «magnitud» del frío y del calor, de la aspereza y de la lisura, de la claridad y la oscuridad, etc. Pero aquí no hay una medida exacta, ningún acrecentamiento de la exactitud y del método de medir. Cuando hoy hablamos de medida, de magnitudes de medida, de métodos de medición, o simplemente de magnitudes, por lo regular siempre ya mentamos magnitudes «exactas», referidas a idealidades; como así mismo nos resulta difícil efectuar la separación abstractiva del contenido que aquí es muy necesaria: esto es, en universal contra-abstracción, contra aquella que produce el mundo universal de las formas, por así decir, a modo de ensayo, observar el mundo corporal exclusivamente del «lado» de las propiedades que se hallan bajo el título «cualidades sensibles específicas».

¿Qué es lo que produce la «exactitud»? Manifiestamente no es otra cosa que lo que hemos expuesto más arriba: la medición empírica en acrecentamiento de exactitud, pero bajo la conducción de un/((33)) mundo de idealidades, objetivado de antemano mediante idealización y construcción, respectivamente, de ciertas configuraciones ideales particulares ordenadas según

las correspondientes escalas de medida. Y ahora, mediante una palabra, podemos aclarar el contraste. Tenemos sólo *una, no una forma universal doble del mundo, sólo una* y no una *geometría* doble, es decir, no una geometría de las formas y una segunda geometría de los contenidos. Los cuerpos del mundo empírico-intuido según la estructura del mundo que le pertenece *a priori*, están hechos de tal modo que cada cuerpo tiene siempre su extensión —dicho abstractamente— como propia, pero todas estas extensiones son formas de la extensión una, total, infinita del mundo. *Como mundo*, como configuración universal de todos los cuerpos, éste tiene, pues, *una forma total abarcadora de todas las formas*, y en el modo analizado, *ésta es idealizable y dominable mediante la construcción*.

Ciertamente también es propio de la estructura del mundo que todos los cuerpos tengan siempre sus cualidades sensibles específicas. Pero las configuraciones cualitativas, *fundadas puramente en éstas, no son análogas a las formas espacio-temporales*, no se subordinan a una *forma del mundo* que les sea *propia*. Las formas-límite de estas cualidades no son idealizables en sentido análogo, sus mediciones («estimaciones») no se refieren a idealidades correspondientes a un mundo construible, objetivado ya en la idealidad. Con esto, el concepto de *aproximación* tampoco tiene un sentido análogo al de la esfera de formas matematizables: el de una efectuación objetivante.

Por lo que ahora concierne a la *matematización «indirecta»* de aquel aspecto del mundo que en sí mismo no tiene ninguna forma mundana matematizable, de modo que sólo es pensable en el sentido de que las cualidades específicamente sensibles («*contenidos*») experienciables en los cuerpos intuidos están esencialmente vinculadas con las *formas* pertinentes, *regulados y hermanados* de un modo totalmente peculiar.

Nosotros preguntamos qué está predeterminado a priori por medio de la forma universal de mundo con su causalidad uni-

versal, preguntamos entonces por las invariantes del estilo de ser general que contiene el mundo intuido en su cambio incesante; entonces, por una parte, está predeterminad;/((34)) la *forma espacio-temporal* como abarcando todos los cuerpos respecto a su forma, y a lo que a priori le pertenece (antes de la idealización); además, que en cada caso, en los cuerpos reales *las formas fácticas exigen contenidos fácticos e inversamente* que, entonces, existe *este tipo* de causalidad general que vincula sólo abstractamente, pero no momentos reales de lo concreto. Además, tomado globalmente, existe una *causalidad concreta universal*. En ella se anticipa necesariamente que el mundo intuido sólo puede ser intuido como mundo *en el horizonte abierto infinito,* entonces tampoco la multiplicidad infinita de las causalidades particulares puede ser dada ella misma, sino anticipada como horizonte. Estamos en todo caso y a priori seguros de que el aspecto formal total del mundo corporal no sólo exige sin excepción mediante todas las formas un aspecto de contenido extendido a través de todas las formas, sino que *cada cambio,* sea que concierna a momentos de la *forma* o del *contenido,* transcurra según algunas causalidades —no-mediatizable o mediatizable— pero que, justamente, las exige. Como se dijo, tan ampliamente alcanza la anticipación *a priori* indeterminadamente general.

Pero con esto no se ha dicho que el *cambio conjunto de las cualidades de contenidos,* en sus variantes e invariantes tenga lugar según reglas causales *de tal modo* que todo este aspecto abstracto del mundo *devenga unitariamente dependiente de lo que se juega causalmente en el aspecto de mundo de las formas*. Con otras palabras, no se puede comprender a priori que todo cambio experienciable, que todo cambio imaginable de cualidades específicas en la experiencia real-efectiva y posible de los cuerpos intuidos, sea referido causalmente a acontecimientos en el estrato de mundo abstracto de las formas, que, por así decir, tenga de

ese modo su *contrafigura en el ámbito de las formas* que el *cambio conjunto correspondiente de los contenidos conjuntos tenga su contrafigura causal en la esfera de las formas*.

Así presentado, este pensamiento podría aparecer directamente aventurado. Sin embargo, agreguemos ahora la idealización efectuada, idealización de la forma espacio-temporal con todas sus formas, también con estos mismos cambios concernientes/((35)) y formas de cambios de idealización ya fueron confiables desde antiguo y durante miles de años (en amplias esferas, aunque de ningún modo completamente confiable). Allí estaba incluida, tal como sabemos, la idealización del arte de medir, no meramente como arte de medir sino como arte de construcciones empíricamente causales (en lo que obviamente, como en todo arte, coadyuvan también conclusiones deductivas). La actitud teorética y la tematización de idealidades y construcciones puras condujo a la geometría pura (considérese aquí incluida la matemática pura de las formas en general); y más tarde —en la inversión que comprensiblemente tuvo lugar— surgió (tal como lo recordamos) la geometría aplicada: el arte práctico de la medida conducido por idealidades y por construcciones idealmente llevadas a cabo, con ese arte, por lo tanto, se dio una objetivación del mundo corporal concreto-causal en las esferas limitadas concernientes. Así es como para nosotros todo lo nuevamente presentificado, lo asentado antes, que primero parecía casi extraño, pierde su extrañeza y asume para nosotros —en virtud de nuestra formación escolar científica— directamente el carácter de lo *obvio*. Lo que nosotros mismos experienciamos en la vida pre-científica en las cosas, como colores, tonos, calores, como pesos, causalmente como irradiación de calor de un cuerpo que calienta los cuerpos que lo rodean y cosas semejantes, eso indica naturalmente «fisicalísticamente»: vibraciones de tono, vibraciones de calor, por lo tanto acontecimientos puros del mundo de las formas. Esta indica-

ción universal hoy es, pues, tratada como lo obvio no-cuestionado. Pero volvamos a *Galileo,* y comprenderemos que para él, como creador de la concepción, que recién hizo posible la física en general, no pudo ser ya obvio lo que sólo a través de su acto se volvió tal. Para Galileo sólo era obvia la matemática pura y el modo tradicional de aplicarla.

Si nos detenemos ahora puramente en la motivación de Galileo, tal como ella fue de hecho originariamente fundadora para la nueva idea de la física, entonces debemos ponemos en claro acerca de *lo extraño* que formaba parte de su pensamiento fundamental, en la situación de aquel tiempo y, consecuentemente, preguntar cómo él fue capaz de llegar a concebir que todo lo que se anuncia como real en las cualidades sensibles específicas debió tener su *índice matemático* en acontecimientos de la esfera de las formas, obviamente siempre ya idealizadamente pensadas, y que debiera darse también con pleno sentido, a partir de ahí, la posibilidad/((36)) de una matematización *indirecta,* es decir que por ese medio debiera ser posible (aunque indirectamente y con un método inductivo particular) construir *ex datis* todos los acontecimientos del lado de los contenidos y con esto determinarlos objetivamente. La naturaleza infinita en conjunto como *universo concreto de causalidad* —eso es lo que se hallaba en esta extraña concepción— se convirtió en una *matemática aplicada de modo peculiar*.

Sin embargo, en primer lugar, respondemos a la pregunta ¿qué pudo haber suscitado el pensamiento fundamental de Galileo, en lo anteriormente dado y ya en el viejo modo limitado del mundo matematizado?

d) Motivación de la concepción galileana de la naturaleza

Aquí se ofrecieron ahora *motivos,* sin duda muy pobres, para experiencias múltiples pero inconexas dentro de la experiencia

pre-científica conjunta, que sugería algo así como cuantificabilidad directa de ciertas cualidades sensibles y con esto una cierta posibilidad de caracterizarlas mediante magnitudes y cifras de medidas. Ya impresionó a los antiguos pitagóricos la observación de la dependencia funcional en que se hallaba la altura del sonido respecto a la longitud de la cuerda puesta en vibración. Naturalmente, muchas otras conexiones causales de tipo semejante eran conocidas por todos. En el fondo, en todos los procedimientos concreto-intuitivos del mundo circundante familiar había dependencias fácilmente perceptibles de acontecimientos de contenido de la esfera de las formas; pero en general faltaba un motivo para dedicarse a analizar la trama de las dependencias causales; con su vaga indeterminación no podían despertar ningún interés. Ocurría otra cosa cuando ellas aceptaban el carácter de una determinación que las hacía apropiadas para la inducción determinante; y eso nos remitió nuevamente a la medición de los contenidos. Del lado de las formas, no todo lo concomitantemente cambiante ya era visiblemente mensurable con los métodos de medición antiguamente configurados. Y además, todavía era largo el camino hacia la idea universal de tales experiencias e hipótesis de que todos los acontecimientos específicamente cualitativos remiten como índices a constelaciones y acontecimientos de formas determinadamente pertinentes; pero no era un camino demasiado largo para los seres humanos del/((37)). Renacimiento, que en todas partes eran propensos a atrevidas generalizaciones y entre los que pronto encontraron público receptivo para las correspondientes hipótesis exageradas. La matemática como reino de conocimientos objetivos auténticos (y la técnica bajo su conducción) estaba para Galileo, y ya antes que él, en el punto central de los intereses que movían a los hombres «modernos» por un conocimiento filosófico del mundo y una praxis racional. Según Galileo, debe haber métodos para todo lo que abarque la

geometría, la matemática de las formas en su idealidad y su aprioridad; y todo el mundo concreto debía mostrarse como matematizable y objetivo si se quería perseguir aquellas experiencias aisladas y medir efectivamente todo lo que en ellas supuestamente habría que subordinar a la geometría aplicada, y por lo tanto configurar el correspondiente método de medición. Si se hacía eso debía *matematizarse indirectamente* el aspecto de los acontecimientos específicamente cualitativos.

En la exposición de lo que era obvio para Galileo, en cuanto a la aplicabilidad universal de la matemática pura es necesario prestar atención a lo siguiente: en toda aplicación a la naturaleza intuitivamente dada, la matemática pura debe abandonar su abstracción de los contenidos intuitivos, mientras ella, sin embargo, deja intacto lo idealizado de las formas (de las espaciales, de la duración, de los movimientos, de las deformaciones). Pero con esto se efectúa, desde cierto punto de vista, una *idealización concomitante* de los contenidos sensibles pertinentes. La *infinitud* extensiva e intensiva que subyace más allá de todas las capacidades disposicionales de intuición real-efectiva —fragmentabilidad y división *in infinitum* y así todo lo que pertenece al *continuum* matemático— significa una subestructura de infinitudes para las cualidades *de contenido* que *eo ipso* subyacen *concomitantemente*. El mundo corporal concreto, con infinitudes, abarcará no solo la forma sino también los *contenidos*. Pero nuevamente es necesario prestar atención ahora a que con esto todavía no está dada aquella «matematizabilidad indirecta» que configura la concepción de una física propiamente galileana.

Hasta donde hemos llegado, se ha logrado, en primer lugar, sólo un pensamiento general, dicho con mayor precisión, una *hipótesis* general: que una *inductividad universal*/((38)) gobierna en el mundo intuido, que se anuncia en las experiencias cotidianas pero está oculta en su infinitud.

Sin duda, ella no era comprendida por *Galileo* como hipótesis. Muy pronto una física llegó a ser para él tan cierta como la matemática precedente pura y aplicada. Ella predelinea igualmente para él el camino de realización metódica (una realización cuyo éxito, ante nuestros ojos, tiene necesariamente el significado de la *verificación de la hipótesis,* de esta hipótesis, de ningún modo obvia, respecto a la estructura fáctica inaccesible del mundo concreto). En primer lugar, para él se trata, pues, de producir *métodos* de amplio alcance y de perfeccionarlos siempre, para efectivamente lograr en la idealidad de la matemática pura métodos de medición predelineados como posibilidades ideales, más allá de los fácticamente configurados hasta ese momento: o, por ejemplo, entonces, medir las velocidades, las aceleraciones. Pero también la misma matemática pura, de las formas, necesitaba un perfeccionamiento mayor en la cuantificación constructiva, lo que condujo más tarde a la geometría analítica. Valía también captar sistemáticamente, mediante tal medio auxiliar, la causalidad universal o, tal como podemos decir, la inductividad universal de tipo propio del mundo de la experiencia, que estaba presupuesto en la hipótesis. Se debe prestar atención a que con la nueva *idealización del mundo,* concreta, y por lo tanto de doble aspecto, en la hipótesis del mundo implicada en la hipótesis galileana, también estaba dado como lo obvio de una *causalidad exacta universal* que, naturalmente, no ha de alcanzarse en primer lugar mediante inducción a partir de la comprobación de causalidades singulares, sino que precede a todas las inducciones de causalidades particulares y las conduce, tal como fue válido para la causalidad general concretamente intuida que configura la misma forma de mundo, frente a las causalidades singulares particulares experienciables en el mundo circundante de la vida.

Esta causalidad *idealizada* universal abarca toda forma y contenido fácticos en su infinitud idealizada. Manifiestamente, si

la medición a ser efectuada en la esfera de las formas debe producir efectivamente determinaciones objetivas, también los acontecimientos en los aspectos de los contenidos/((39)) deben ser metódicamente cuestionados. Las cosas y los acontecimientos en cada caso plenamente concretos, respectivamente, los modos que como contenidos fácticos y formas están [vinculados] por la causalidad, deben entrar en el método. La aplicación de la matemática a contenidos de la forma realmente dados, en virtud de la concreción causal ya hace presuposiciones que recién son traídas a la determinación. Cómo proceder ahí ahora real-efectivamente; cómo se ha de regular metódicamente el trabajo a producir completamente dentro del mundo intuido; cómo en este mundo, en el que la hipótesis de la idealización ha introducido todavía infinitudes desconocidas, llegan a la legitimación causal los datos corporales tácticamente captables según *ambos* aspectos, y cómo, a partir de ellos, y siempre según métodos de medición, las infinitudes ocultas han de ser descubiertas; cómo en eso, en aproximaciones crecientes en la esfera de las formas, se dan indicaciones siempre más perfectas para el contenido cualitativo de los cuerpos idealizados; cómo estos mismos, como concretos, según todos sus acontecimientos idealmente posibles son determinados por aproximaciones: todo eso ha sido cosa de la *física descubridora*. Con otras palabras, era asunto de la apasionada *práctica de investigación* y no de una toma sistemática de conciencia sobre las posibilidades de principio que la preceden, sobre las presuposiciones esenciales de una objetivación matemática que de hecho debe poder determinar lo concreto-real en la trama de la causalidad universal.

Descubrimiento es una mezcla de *instinto y método*. Ciertamente será necesario preguntar, sí una mezcla tal puede servir en sentido estricto a la filosofía, a la ciencia, si en el último sentido y en el único que podrían, para nosotros, servir para la comprensión del mundo y de nosotros mismos. *Galileo,* como

descubridor, fue directamente a realizar su idea, método de medición para los datos más próximos de la experiencia general; y la experiencia real-efectiva mostró (naturalmente no con un método radicalmente elucidado) lo que su anticipación hipotética exigía en cada caso; él encontró verdaderamente nexos causales, que permitían su expresión en «fórmulas».

En el acto de medición actual, en lo intuitivamente dado experiencial, sin duda sólo hay magnitudes empíricas-inexactas/((40)) y sus números, que pueden ser alcanzados. Pero el arte de la medida es en sí, al mismo tiempo, arte de impulsar siempre la «exactitud» de la medida en dirección a un perfeccionamiento creciente. Es un arte, no como método concluido para concluir algo, sino *al mismo tiempo método para mejorar renovadamente su método* mediante la invención de medios técnicos (*kunstmittel*) cada vez mejores (por ejemplo, instrumentos). En virtud de la referencia del mundo a la matemática pura como su campo de aplicación, el «siempre de nuevo» logra el sentido matemático del «*in infinitum*», y del mismo modo toda medición logra el sentido de una aproximación a un polo en verdad inalcanzable pero ideal-idéntico, esto es, una [aproximación] determinada de las idealidades matemáticas, respectivamente, de las configuraciones numéricas que les pertenecen.

El método total tiene de antemano un sentido *general*, por mucho que en cada caso haya siempre que ocuparse de lo individual-fáctico. Por ejemplo, de antemano no se tiene a la vista la caída libre de *este* cuerpo, sino que lo fáctico individual es *ejemplo* en el tipo conjunto concreto de la naturaleza intuida, en que la invariante empíricamente familiar está incluida de antemano; y eso se transfiere naturalmente a la actitud matematizante-idealizante galileana. La matematización indirecta del mundo que tiene lugar como *objetivación metódica del mando intuido*, produce *fórmulas numerales* generales que, una vez encontradas, pueden servir, aplicándolas, para realizar la objeti-

vación fáctica de los casos particulares que se han de subsumir bajo ella. Manifiestamente, las fórmulas expresan nexos causales generales, «leyes de la naturaleza», leyes de dependencia real en forma de dependencias «funcionales» de números. Su sentido propio no se halla, entonces, en los nexos puros de los números (como si las fórmulas lo fueran en sentido puramente aritmético) sino en aquello que la idea galileana de una física universal con él, tal como había que mostrar, ha predelineado el contenido significativo, altamente complicado, como una de las tareas planteadas a una humanidad científica y lo que produce en la física lograda el proceso de su plenificación, como proceso de formación de métodos particulares y por su intermedio fórmulas matemáticas acuñadas y «teorías»./

e) El carácter de verificación de la hipótesis fundamental de las ciencias naturales ((41))

Según nuestra observación —que por cierto pasa por alto el mero problema del esclarecimiento de la motivación galileana y de la idea de una física que surge a partir de ella— la idea galileana es una *hipótesis* y, verdaderamente, de una clase *sorprendente*; la actual ciencia de la naturaleza con siglos de verificación, es verificación de un tipo correspondientemente sorprendente. Sorprendente, *pues, a pesar de la verificación, la hipótesis sigue siendo hipótesis*; la verificación (que es la única pensable para ella) es un *camino infinito de verificaciones*. Es la propia esencia de la ciencia de la naturaleza, es a priori su modo de ser, *ser en infinitas hipótesis y en infinitas verificaciones*. En esto, la verificación no sólo está expuesta, tal como en toda vida activa, a la posibilidad de error, y ocasionalmente exige ser corregida. Hay aquí, en cada fase del desarrollo científico-natural un método plenamente correcto y una teoría, en la que el «error» ya se considera excluido. Newton, el ideal de los investigadores exactos de la naturaleza, dijo «*hipotheses non fingo*», y en esto está incluido que él no se equivocaba en el cálculo ni cometía

errores metódicos. Como en todas las particularidades, en todos los conceptos, proposiciones, métodos que expresan una «exactitud», una «idealidad», así sucede en la totalidad de una ciencia exacta, y como ya sucede en la idea de una matemática pura, así también en la idea total de la física, el «*in infinitum*» como forma estable de la inductividad propiamente dicha, que primero fue traída por la geometría al mundo histórico. En el progreso infinito de teorías correctas y particulares, bajo el título «ciencia de la naturaleza correspondiente a un tiempo», hemos reunido un progreso de hipótesis que en todos los casos son hipótesis y verificaciones. En el progreso se halla un perfeccionamiento creciente; tomado como un todo para la ciencia total de la naturaleza, ocurre que siempre ella llega a sí misma, cada vez llega más a su verdadero ser verdadero, «definitivo», que ella siempre tiene una mejor «representación» de lo que es «naturaleza verdadera». Pero la naturaleza verdadera/((42)) está en el infinito, no precisamente como una recta pura, ella, como polo lejano infinito, es también una *infinitud de teorías* y sólo pensable como verificación, por lo tanto relacionada con un *proceso histórico infinito de aproximaciones*. Esto puede ocupar el pensamiento filosófico, pero remite a preguntas que aquí todavía no son captables y no pertenecen al círculo de aquellas que deben ocuparnos ahora en primer lugar: para nosotros es válido crear claridad plena respecto de la idea y tarea de una física que como la galileana determinó originariamente la filosofía moderna, así como en su motivación vio también lo que influyó en lo obvio tradicional y por eso siguió siendo *presuposición de sentido no aclarado* o lo que se incluyó más tarde, convertido en un supuesto obvio del sentido propio.

Desde este punto de vista, no es exigible penetrar más concretamente en los primeros comienzos de la puesta en escena de la física galileana y la configuración de su método.

f) El problema del «sentido de fórmula» científico-natural

Pero para nuestra aclaración, aquí todavía hay algo importante. La *operación decisiva,* con la que sean posibles sin más, en orden sistemático, conforme al sentido total del método científico-natural, determinadas previsiones más allá de la esfera de intuiciones experienciables inmediatamente y de los conocimientos posibles de experiencia del mundo de la vida pre-científico, es la *subordinación efectiva* de las *idealidades matemáticas,* de antemano, en indeterminada generalidad hipotéticamente extraídas pero sólo a ser mostradas en su determinación. Si se las tiene verdaderamente según su sentido originario, todavía viviente, entonces basta un mero giro temático de la mirada sobre ese sentido, para captar las series de acrecentamientos de las *intuiciones* (de ahora en adelante válidas como aproximaciones), indicadas por las cantidades de la coordinación funcional (dicho brevemente: las de las fórmulas), respectivamente, para presentificárselas de una manera viviente, siguiendo las indicaciones. Lo mismo ocurre respecto la coordinación misma, que se expresa en las formas funcionales, y después se puede/((43)) *proyectar las regularidades empíricas a ser esperadas del mundo práctico de la vida*. Con otras palabras: una vez que se está en las *fórmulas,* con eso se posee ya de antemano la *previsión* de la certeza empírica, prácticamente deseada, que se ha de esperar en el mundo intuido de la vida concretamente real-efectiva, en el que lo matemático sólo es una práctica especial. La operación decisiva para la vida es, pues, la matematización con las fórmulas obtenidas.

A partir de estas reflexiones se comprende que el apasionado *interés del investigador de la naturaleza* se dirigiera inmediatamente, con la primera concepción y realización del método, a esta parte fundamental, decisiva, de la operación conjunta delineada, por lo tanto a las *fórmulas,* y bajo el título «Método cien-

tífico de la naturaleza», «Método del verdadero conocimiento de la naturaleza», a este método técnico (*kunstmássige*) para lograrlo, para fundarlo con obligatoriedad lógica para cualquiera. Y nuevamente es comprensible que se haya sido llevado a captar en estas fórmulas y, en su sentido de fórmula, el verdadero ser de la naturaleza misma.

Este «*sentido de fórmula*» necesita ahora una aclaración y, en verdad, respecto de la *exteriorización de sentido* que se produce inevitablemente con la configuración y el ejercicio técnico del método. Las mediciones producen números de medida, y en proposiciones generales sobre dependencias funcionales de magnitudes de medida, en lugar de los números *determinados, números en general,* y en verdad expresados en proposiciones generales, cuyas leyes de dependencias funcionales expresan. Aquí, ahora, hay que tomar en consideración la violenta, en cierta dirección bendita, en otra fatídica, repercusión de las *notaciones algebraicas* y *modos de pensar,* los que en la Modernidad se expandieron desde *Vieta* y también desde *Galileo*. En primer lugar, eso significa una ampliación enorme de las posibilidades del pensamiento aritmético trasmitido en las antiguas formas primitivas. Ahora se transforma en un pensamiento sobre números en general, relaciones entre números, leyes numéricas, pensamiento libre, sistemático, *a priori,* completamente desembarazado de toda realidad efectiva intuitiva. Pronto se aplica lo mismo en todas las ampliaciones, en la geometría, en toda la matemática pura de las formas espacio temporales, y éstas/((44)) se formalizan algebraicamente ahora completamente con intención metódica. De este modo crece una «*aritmetización de la geometría*», una aritmetización del ámbito todo de las formas puras (de la recta ideal, círculo, triángulo, movimientos, relaciones de ubicación, etc.). Ellas son pensadas ideal y exactamente como mensurables, sólo que las mismas unidades ideales de medida tienen un sentido de magnitud espacio-temporal.

Esta aritmetización de la geometría conduce como por sí misma en cierto modo al *vaciamiento de su sentido*. Las idealidades efectivamente espacio-temporales, tal como ellas bajo el título usual de «intuiciones puras» se presentan originariamente en el pensamiento geométrico, se transforman, por así decir, en puras formas numéricas, en configuraciones algebraicas. En el cálculo algebraico se deja retroceder por sí mismo el significado geométrico, sí, se lo deja caer; se calcula, y se recuerda sólo al final, que los números deben significar magnitudes. Por cierto, no se calcula «mecánicamente» como en el contar numérico habitual, se piensa, se inventa, se hacen eventualmente grandes descubrimientos, pero con un sentido «*simbólico*» insensiblemente desplazado. De eso procede más tarde un desplazamiento metódico completamente consciente, un paso metódico, por ejemplo, a partir de la geometría, al *análisis* puro tratado como ciencia propia y una aplicación a la geometría de los resultados obtenidos. A la brevedad deberemos ocuparnos de esto con mayor profundidad.

Este proceso de transformación del método que se lleva a cabo instintiva e irreflexivamente, en la práctica teórica comienza ya en los viejos tiempos de Galileo y conduce en un movimiento inagotable de configuración continua al grado más alto y al mismo tiempo a un exceso de «aritmetización», a una «formalización» completamente universal. Esto sucede precisamente mediante la configuración continua y una ampliación de la doctrina algebraica de los números y de las magnitudes para un *análisis puramente formal, «doctrina de la multiplicidad»*, «logística», palabras que habrán de ser comprendidas, sea en sentido estricto, sea con un significado más amplio, ya que lamentablemente hasta ahora se carece de una caracterización unívoca, lo que de hecho, y en el trabajo matemático prácticamente comprensible es un campo matemático unitario. *Leibniz* fue el primero que vio y reconoció como tarea del futuro, por cierto

adelantándose mucho a su tiempo, la idea universal cerrada en sí del más alto pensamiento algebraico/((45)) de una «*mathesis universalis*», tal como él la llamaba, en tanto que recién en nuestro tiempo ella se ha aproximado por lo menos a una formación sistemática. Según su sentido pleno y total, ella no es sino la *lógica formal* desarrollada en todas las direcciones (respectivamente, en su totalidad propio-esencial a ser desarrollada hasta el infinito), una ciencia de las *formas significativas del «algo en general»* en un pensamiento puro, y en verdad en una generalidad formal-vacía y, sobre esta base, de las «*multiplicidades*» a construir según las leyes elementales formales de la ausencia de contradicción, a lo sumo ciencia del universo de las multiplicidades así concebibles en general. «Multiplicidades» son, pues, en sí *totalidades composibles de objetos en general*, que sólo son pensados como «algunos» en generalidad formal-vacía y en verdad mediante determinadas modalidades del algo-en-general definido. Por debajo de ellas se destacan las llamadas *multiplicidades «definidas»*, cuya definición se da «mediante un sistema completo de axiomas» que proporciona una totalidad de género propio a los objetos-sustrato formales que están incluidos en ellos en todas las determinaciones deductivas; totalidad con la que, tal como se puede decir, *se construye la idea lógico-formal de un «mundo en general»*. La «*doctrina de las multiplicidades*» es, en sentido destacado, ciencia universal de multiplicidades *definidas*[5].

g) *El vaciamiento de sentido de la ciencia matemática de la naturaleza en la «tecnificación»*

Esta ampliación extrema de la aritmética misma, ya formal pero algebraica limitada, en su aprioridad, en toda matemática pura «concretamente material», de la/((46)) matemática de las «intuiciones puras», tiene de inmediato con esto su aplicación a la naturaleza matematizada. Pero también aplicación a si misma, aplicación a la aritmética algebraica precedente y de nuevo

en la extensión a todas sus multiplicidades formales propias; de este modo, ella es, entonces, remitida a sí misma. Así, en esto, tal como ya ocurrió en la aritmética, construyendo técnicamente su método, ella es arrastrada por sí misma a una transformación mediante la que se vuelve un *arte*, esto es un mero arte de alcanzar, mediante la técnica del cálculo, resultados según reglas técnicas, cuyo sentido de verdad real-efectivo sólo se logra en un pensamiento intelectivo-fáctico, efectivamente ejercitado, [dirigido a] los temas mismos. Simplemente, ahora están en acción todos los modos de pensar y evidencias que son indispensables para una técnica como tal. Se opera con letras, con signos de enlace y de relación (+, x, =, etc.) y según *reglas de juego* de su orden conjunto, de hecho, en lo esencial, de un modo no diferente del juego de cartas o de ajedrez. Aquí está desconectado el pensamiento *originario* que da sentido propio a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos según las reglas (aunque sea la «verdad formal» característica de la *mathesis universalis*); de este modo, por consiguiente, también [el pensamiento *originario*] está desconectado en la misma doctrina formal de las multiplicidades, como en la precedente doctrina algebraica de los números y en la de las magnitudes, luego, en todas las restantes aplicaciones de lo técnicamente elaborado sin retorno al sentido científico propio; también, por lo tanto, en la aplicación a la geometría, a la matemática pura de las formas espacio-temporales.

En sí mismo, el progreso de la matemática de contenido material hacia su logificación formal, y la independización de la lógica formal ampliada como análisis puro o doctrina de las multiplicidades, es algo completamente *legítimo* y aun necesario; del mismo modo sucede con la tecnificación, con su perderse por momentos completamente en un pensamiento meramente técnico. Pero todo eso puede y debe ser un método comprendido y utilizado de modo *plenamente consciente*. No obstan-

te, eso sólo sucede cuando se pone cuidado en seguir evitando peligrosos *desplazamientos de sentido,* y en verdad, por medio de que permanentemente siga estando actualmente disponible la *originaria donación de sentido del método,* a partir de la que se conoce el sentido de una/((47)) operación para el *mundo*; sí, más aún, que éste sea liberado de toda *tradición no cuestionada,* que ya en la primera invención de la idea y método nuevos permitió que ingresaran en su sentido momentos de oscuridad.

Naturalmente, tal como dijimos, se justifica por parte del investigador de la naturaleza, que es también descubridor, el predominante interés *por las fórmulas,* por las ya obtenidas y por las que se van a obtener. Cuanto más lejos haya llegado la física en la matematización real-efectiva de la naturaleza pre-dada al modo del mundo circundante intuido, de cuantas más proposiciones científico-natural-matemáticas ella ya disponga, y al mismo tiempo, cuanto más ampliamente se haya configurado su instrumento profesional, la «*mathesis universalis*», tanto mayor será el ámbito de las *conclusiones deductivas* que son posibles para él *respecto de nuevos hechos* de la naturaleza cuantificable y, con esto, de las remisiones a las correspondientes verificaciones a ser producidas. Estas mismas verificaciones incumben a la *física experimental,* como también a todo el trabajo de elevarse hacia el polo ideal, desde el mundo circundante intuido y de los experimentos y mediciones a ser efectuados en él. La *física-matemática,* en cambio, instalada en la esfera espacio-temporal aritmetizada, o junto con esto, en la *mathesis universalis* formalizante, maneja las fórmulas físico-matemáticas que le son proporcionadas, así como las configuraciones puras particulares de la *mathesis* formal, naturalmente, sosteniendo como invariantes las constantes que se presentan en ellos como en leyes funcionales de la naturaleza *fáctica*. Tomando en cuenta el conjunto «ya comprobado o leyes de la naturaleza como hipótesis de trabajo», sobre la base de todo el sistema de leyes formales

de esta *mathesis*, disponible para ellos, los físico-matemáticos extraen las consecuencias lógicas, cuyos resultados tienen que aceptar los físicos experimentales. Pero ellos producen también la formulación de las correspondientes posibilidades lógicas disponibles para nuevas hipótesis, que deben ser compatibles con el conjunto ya aceptado como válido. De este modo los físico-matemáticos proporcionan la preparación de las únicas formas de hipótesis todavía aceptables, como posibilidades hipotéticas para la interpretación de las regulaciones causales referidas a sus correspondientes polos ideales, vale decir, a leyes exactas/((48)). Pero también los físicos experimentales, en su trabajo, están permanentemente orientados hacia polos ideales, a magnitudes numéricas, a fórmulas generales; estos están, pues, en el centro del interés en toda investigación de las ciencias naturales. Todos los descubrimientos, tanto de la vieja física como de la nueva, son descubrimientos en el mundo de las fórmulas, coordinado, por así decir, a la naturaleza.

El sentido de estas fórmulas se halla en idealidades, mientras toda laboriosa operación para alcanzarlas asume el carácter de mero camino hacia la meta. Y aquí se ha de tomar en consideración la influencia de la tecnificación del trabajo intelectual matemático-formal antes caracterizado: la transformación de su pensamiento que experimenta y descubre teorías constructivas, eventualmente con la suprema genialidad de un pensar configurador, en un pensar con conceptos transformados, con conceptos «simbólicos». Con esto se vacía también el pensamiento puramente geométrico, lo mismo que la aplicación de éste a la naturaleza fáctica, también se vacía el pensamiento científico-natural. Una tecnificación incluye, además, todos los demás métodos propios de la ciencia de la naturaleza. No se trata sólo de que estos finalmente se «mecanicen». A la esencia de todos los métodos pertenece la tendencia a exteriorizarse junto con la tecnificación. De modo que a la ciencia de la natu-

raleza subyace una transformación múltiple de sentido y coincidencia de sentido. Todo el juego conjunto entre la física experimental y la física-matemática y lo enorme concebible, aquí siempre efectivamente producido, transcurre en un *transformado horizonte de sentido*. En verdad, en cierta medida se está consciente de la diferencia entre *téchne* y ciencia, pero la toma de conciencia retrospectiva sobre el sentido propio, que por medio del método técnico debe ser alcanzado para la naturaleza, se detiene demasiado pronto. Este no llega más tan lejos, para, a partir de la creativa meditación galileana, reconducir ahora a la situación de la idea predelineada de una matematización de la naturaleza, a eso que junto con esta querían Galileo y sus sucesores, y que dio sentido al trabajo que ellos realizaban.

h) El mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza

Pero ahora es muy importante observar que ya con/((49)) *Galileo* se efectuó una sustitución por el mundo de las idealidades, matemáticamente extraído, del único mundo real-efectivo, el mundo dado efectiva y perceptivamente, el experienciado y el experienciable; nuestro mundo de la vida cotidiano. Esta sustitución fue pronto heredada por sus sucesores, los físicos de todos los siglos subsiguientes.

El mismo *Galileo* era heredero respecto de la geometría. La *geometría heredada* y el modo heredado de pensar, de demostrar, «intuitivo», de las construcciones «intuitivas» no era *más la geometría originaria*, ya esta misma «intuitividad» estaba *vaciada de sentido*. A su modo, la antigua geometría ya era *téchne,* alejada de la fuente originaria de la intuición efectivamente inmediata y del pensamiento intuitivo originario, a partir de cuyas fuentes creó por primera vez su sentido la llamada intuición geométrica, vale decir, la que opera con idealidades. La geometría de las idealidades es precedida por la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero tal *efectuación pre-geométrica* era el

fundamento de sentido de la geometría, fundamento para el gran invento de la idealización que abarcaba al mismo tiempo el invento del mundo ideal de la geometría, respectivamente, del método de la determinación objetivante de las idealidades mediante las construcciones que creaban la «existencia matemática». Fue una negligencia funesta que *Galileo* no se preguntara retrospectivamente por la operación originaria donante de sentido, la que, como idealización en el suelo originario de toda vida tanto teorética como práctica del mundo inmediatamente intuido (y aquí especialmente en el mundo corporal empíricamente intuido), ponía en marcha y producía configuraciones geométricas ideales. Él no reflexionó más detenidamente acerca de cómo el libre fantasear respecto de este mundo y sus formas, produce sólo formas posibles empírico-intuidas y no formas exactas, ni sobre cuál motivación y cuál nueva operación exigía la idealización geométrica propiamente primera. Para el método geométrico *heredado* estas operaciones ya no *eran más vitalmente activas,* ni mucho menos se destacaban reflexivamente en la conciencia teórica, como métodos que producen internamente el sentido de lo exacto. De este modo podía parecer que la geometría, en un «intuir» a priori propio inmediatamente evidente y en un pensamiento equipado/((50)) con eso, creaba una verdad absoluta independiente que como tal —obviamente— fuera aplicable sin más. Que esto obvio era una ilusión —tal como co-pensando, nosotros hemos hecho notar en sus rasgos fundamentales al exponer el pensamiento galileano mismo—, y que también el sentido de la aplicación de la geometría tiene su complicada fuente de sentido permanece oculto para *Galileo* y sus sucesores. Con *Galileo* comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuida, pre-científica, por la naturaleza idealizada. De este modo, pues, toda ocasional (o también «filosófica») toma de conciencia retrospectiva de trabajo técnico sobre su sentido propio, se detiene siempre en la natu-

raleza idealizada, sin llevar a cabo una toma de conciencia radical hasta el último objetivo: el de la nueva ciencia de la naturaleza con la geometría inseparable de ella, que surgió a partir de la vida pre-científica y de su mundo circundante, que desde el comienzo debía servir a un objetivo, aunque se halla *en esta vida* misma y debe ser referida a su mundo de la vida. El ser humano que vive en este mundo, en el que vive también el investigador de la naturaleza, sólo en el mundo podía formular preguntas prácticas y teoréticas, teoréticamente concierne sólo *al mundo* en su horizonte de lo desconocido abierto infinito. Todo conocimiento de leyes sólo podía ser conocimiento de previsiones a ser captadas según leyes del curso de fenómenos de experiencia efectivos y posibles, que se confirmaban para él con la ampliación de la experiencia, mediante observaciones sistemáticamente penetrantes en los horizontes desconocidos y en experimentos predelineados y verificados al modo de las inducciones. A partir de la inducción cotidiana, surgió indudablemente de este modo la inducción mediante el método científico; pero eso no cambia nada en el sentido esencial del mundo pre-dado como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido. Las encontramos como mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas. A éste, al mundo de la intuición que efectivamente experiencia, pertenece la forma espacio-temporal con todas estas formas corporales a ser ordenadas respecto a él; en él vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal como corporal-vivido; pero aquí no hallamos nada de las idealidades geométricas, nada del espacio geométrico, nada del tiempo matemático con todas sus formas.

Una observación importante aunque trivial. Pero la trivialidad, precisamente por medio de la ciencia exacta, y ya desde/((51)) la antigua geometría está soterrada, precisamente mediante aquella sustitución de aquello que inmediatamente está dado, como toda realidad-efectiva presupuesta, dado en una

verificación a su modo insuperable por una efectuación metódicamente idealizante. Este mundo efectivamente intuido, efectivamente experienciado y experienciable, en el que en la práctica se juega toda nuestra vida, permanece como el que es, en su propia estructura esencial, en su *propio* estilo causal concreto, en lo que hagamos sin arte o con arte. Pues el mundo no cambia porque hayamos inventado un arte especial, el arte galileano y geométrico que se llama física. ¿Qué es lo que producimos por su intermedio? Precisamente una previsión ampliada hasta el infinito. Sobre la previsión, podemos decir que la vida se basa en la inducción. En el modo más primitivo, ya induce la certeza del ser de toda simple experiencia. Las cosas «vistas» son siempre ya más que lo que nosotros «efectiva y propiamente» vemos de ellas. Ver, percibir es esencialmente un tener un sí mismo y al mismo tiempo un pre-tener, pre-mentar. Toda práctica con su propósito implica inducciones; sólo los conocimientos inductivos (las previsiones) habituales, los formulados expresamente y «verificados», «no son metódicos» (*«kunstlose»*), frente a las prácticas ingeniosamente «metódicas», en el método de la física galileana, en su capacidad de efectuar inducciones crecientes hasta el infinito.

En la matematización geométrica y en la de la ciencia de la naturaleza medimos así el mundo de la vida —el mundo como efectivamente dado permanentemente a nosotros en nuestra concreta vida mundana— en la infinitud abierta de experiencias posibles, con un adecuado *revestimiento de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas, esto es, nosotros construimos un método (tal como lo esperamos) efectivamente y a ser llevado a cabo hasta en los detalles y que permanentemente se verifique, primero determinadas inducciones numéricas para los contenidos sensibles efectivos y posibles de las formas del mundo de la vida concretas-intuidas, y justamente con eso logramos posibilidades de una previsión de los acontecimien-

tos mundanos concretos, todavía no dados o ya no más dados como efectivamente dados; una previsión que supera infinitamente las efectuaciones de las previsiones cotidianas./

((52)) El revestimiento de ideas de la matemática y ciencia matemática de la naturaleza o, para ese revestimiento, el *revestimiento de los símbolos* de las teorías simbólico-matemáticas, abarca todo lo que *reemplaza* al mundo de la vida, tanto para los científicos como para las personas cultas, lo *recubre* como la naturaleza objetivamente real-efectiva y verdadera. El revestimiento de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método,* que está ahí para mejorar en progreso infinito, dentro de lo efectivamente experienciado y experienciable en el mundo de la vida, las *previsiones toscas,* originariamente únicas posibles mediante las «*científicas*»; el revestimiento de ideas hace que el *sentido propio del método, de las fórmulas, de las teorías* permanezca *incomprensible* y *nunca* haya sido comprendido en el ingenuo surgimiento del método.

De este modo el *problema radical* tampoco llegó a ser consciente, esto es, cómo tal ingenuidad fue posible fácticamente y sigue siéndolo como hecho histórico viviente, como un método que efectivamente está dirigido a un objetivo, la resolución sistemática de una tarea científica infinita, y por eso siempre constituye continuamente resultados indudables como temporales, cómo pudo crecer y después, a lo largo de los siglos, pudo fantasear siempre con utilidad, sin que nadie estuviera en posesión de una comprensión efectiva del sentido propio y de la necesidad interna de tales operaciones. Faltaba entonces y falta todavía la verdadera evidencia, en la que quien conoce y produce puede justificarse a sí mismo, no sólo respecto a lo nuevo que produce sino también respecto a todas las implicaciones de sentido ocultas que mediante sedimentaciones, respectivamente, por obra de la tradición, puede dar cuenta de presuposiciones persistentes de sus configuraciones, conceptos, proposicio-

nes, teorías. Pero la ciencia y su método se asemejan a una máquina que manifiestamente produce algo muy útil y en eso es confiable, que cualquiera puede aprender a manejar correctamente, sin comprender en lo más mínimo la posibilidad interna y la necesidad de producciones con esas características. ¿Pero podría la geometría, podría la ciencia ser proyectada de antemano como una máquina, a partir de una comprensión perfecta —científica— de sentido semejante? ¿No conduciría eso a un *«regressus in infinitum»*?

Finalmente: ¿no es un problema que se ubica en la misma línea/((53)) de problemas que el de los instintos en sentido corriente? ¿No es el *problema de la razón oculta*, que recién sabe de sí misma como razón al volverse manifiesta?

Galileo, el descubridor —o, para hacer justicia a quienes prepararon su obra: el descubridor que la completó— es al mismo tiempo *descubridor* y *genio encubridor* de la física, respectivamente, de la naturaleza física. Él descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, abre los carriles a la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos de la física. Él descubre, frente a la *causalidad universal del mundo intuido* (como su forma invariante) que lo que desde entonces se denomina sin más *ley causal*, la «forma apriórica» del «verdadero» mundo (idealizado y matematizado), la «ley de la legalidad exacta» según la que *todo acontecer* de la «naturaleza» —de la idealización — debe estar *bajo leyes exactas*. Todo eso es descubrimiento-encubrimiento y lo tomamos hasta hoy como la pura verdad. En principio nada cambia mediante la crítica que se pretendía filosóficamente revolucionaria «de las clásicas leyes causales» por parte de la nueva física atómica; pues en todo lo nuevo persiste, sin embargo, según me parece, lo que es *esencial por principio*: la *naturaleza en si matemática*, la dada en fórmulas, sólo ha de ser interpretada a partir de fórmulas.

Naturalmente, en adelante yo considero a *Galileo muy seriamente* también en la cumbre de los grandes descubridores de la Modernidad, y del mismo modo admiro naturalmente con mucha seriedad a los grandes descubridores de la física clásica y post-clásica y no como meramente *mecánica* sino, de hecho, la *altamente sorprendente producción de su pensamiento*. Esta no es completamente disminuida por la aclaración dada de ella como *téchne* y por medio de la *crítica por principio,* la que indica que el sentido propio, originario-auténtico de estas teorías de los físicos también permaneció y debió permanecer *oculto* para los grandes y para los más grandes. No se trata de un sentido que se introduciría metafisicamente en forma clandestina respecto del que se especula, sino de la en evidencia *irrefutable* de su *propio* sentido-método, el único que es efectivamente suyo, frente al sentido-método que tiene su comprensibilidad propia/((54)) en el operar con *fórmulas* y su *aplicación práctica, la técnica.*

De cualquier modo, lo dicho hasta ahora, todavía es unilateral y no hace justicia a los horizontes de problemas que conducen a una nueva dimensión que sólo se abre por una toma de conciencia sobre ese mundo de la vida y sobre los seres humanos como sus sujetos, y sólo se podrá hacer manifiesta cuando hayamos avanzado mucho más en el esclarecimiento del desarrollo histórico según sus fuerzas impulsoras más íntimas.

i) Funestos malentendidos como consecuencia de la falta de claridad sobre el sentido de la matematización

Con el cambio de interpretación matematizante de la naturaleza por parte de *Galileo* también se instalaron consecuencias equivocadas que se extendían más allá de la naturaleza, que estaban tan próximas a ella que pudieron dominar todos los siguientes desarrollos de la reflexión sobre el mundo hasta el día de hoy. Quiero decir que la famosa doctrina galileana de la *mera subjetividad de las cualidades sensibles específicas,* después fue

pronto consecuentemente captada por *Hobbes* como doctrina de la subjetividad del conjunto de los fenómenos concretos de la naturaleza y el mundo, sensiblemente intuidos en general. Los fenómenos están sólo en los sujetos; están en ellos sólo como consecuencias causales de los procedimientos verdaderos que tienen lugar en la verdadera naturaleza que, por su parte, sólo existe en las propiedades matemáticas. Si el mundo intuido de nuestra vida es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre- y extra-cientlfica que conciernen a su ser actual son desvalorizadas. Ellas son significantes en la medida en que, aunque falsas, anuncian vagamente un en-sí que las trasciende, que se halla detrás de este mundo de experiencia posible.

Referido a esto, nos aproximamos todavía a una consecuencia ulterior de la nueva formación de sentido: una interpretación de sí mismos de los físicos, surgida de ella como lo «obvio», que hasta hace poco dominaba todo.

En su «verdadero ser en-sí» la naturaleza es matemática. A partir de este en-sí, la matemática *pura* de la espacio-temporalidad hace conocer un estrato de ley en evidencia *apodíctica*/((55)) como válida en general, incondicionalmente; [se trata] de modo inmediato de las leyes elementales axiomáticas de las construcciones aprióricas, las leyes restantes en la mediatizabilidad infinita. Respecto de la forma espacio-temporal de la naturaleza, tenemos precisamente (tal como se denominará más tarde) la *capacidad «congénita»* de conocer determinadamente el verdadero ser-en-sí como ser en idealidad matemática (antes de toda experiencia efectiva). Implícitamente ella misma es entonces, para nosotros, congénita.

Sucede de otro modo con la *legalidad natural* concreta universal, aunque también ella es completamente matemática. Ella es «a posteriori» inductivamente accesible a partir de lo fáctico dado en la experiencia. Supuestamente, se hallan una frente a otra como agudamente diferenciadas de modo totalmente

comprensible: la matemática a priori de las formas espacio-temporales y la ciencia de la naturaleza inductiva, aunque aplicando la matemática pura. O también, la relación puramente matemática fundamento y consecuencia se diferencia agudamente de la relación del fundamento real y de las consecuencias reales, esto es, de la causalidad natural.

Y sin embargo, poco a poco se hace notar un sentimiento penoso de *falta de claridad* sobre la relación entre la *matemática natural* y la *matemática de la forma espacio-temporal* que, no obstante, le corresponde, entre *esta matemática «congénita» y aquella «no-congénita»*. Frente al conocimiento absoluto que, se dice, atribuimos al Dios-creador, el de la matemática pura sólo tiene una carencia; es verdad que siempre es absolutamente evidente pero necesita del proceso sistemático para realizar al modo del conocimiento todo lo «existente» en formas de la forma espacio-temporal, por lo tanto como matemática explícita. En cambio, respecto de lo concretamente existente en la naturaleza no tenemos nada con evidencia apriórica; a partir de hechos de experiencia debemos inducir toda la matemática de la naturaleza, más allá de la forma espacio-temporal. ¿Pero no es la naturaleza en sí misma completamente matemática, no debe ser pensada también ella como sistema matemático unitario, por lo tanto ser efectivamente representable en una matemática unitaria de la naturaleza? ¿Precisamente, quien sólo busca siempre la matemática de la ciencia de la naturaleza, la busca como abarcada por un sistema de leyes «axiomático», según la forma, cuya axiomática siempre sólo es una hipótesis, por lo tanto nunca efectivamente/((56)) alcanzable? ¿Por qué propiamente no es así, por qué no tenemos ninguna perspectiva de descubrir el sistema de axiomas propio de la naturaleza como un sistema de axiomas verdaderos, apodícticamente evidentes? ¿Será porque carecemos aquí, de hecho, de capacidad congénita?

En la forma significativa exteriorizada de la física y su método, más o menos ya tecnificados, se halla claramente la cuestionada diferencia entre matemática «pura» (apodíctica) y «aplicada», entre «existencia matemática» (en sentido de matemática pura) y existencia de lo real matemáticamente configurado (donde, por consiguiente, la forma matemática es un componente cualitativo-real). Y sin embargo, un genio tan sorprendente como el mismo *Leibniz* luchó largamente con el problema de captar en su correcto sentido una y otra existencia, o sea universalmente la existencia de la forma espacio-temporal, como puramente geométrica, y la existencia de la naturaleza matemática universal con su forma real-fáctica, y de comprenderlas a ambas en su correcta relación recíproca.

Cuál sea el papel que juega esta falta de claridad en la problemática *kantiana* de los juicios sistemáticos a priori y para su separación entre

juicios sintéticos de la matemática pura y los de la ciencia de la naturaleza, de este tema debemos ocuparnos extensamente más adelante.

La falta de claridad se reforzó y se transformó todavía más tarde con la configuración y la aplicación metódica persistente de la matemática formal pura. Se mezcló «espacio» y la «multiplicidad euclidiana» definida formal-puramente, *axioma real-efectivo* (esto, en el antiguo sentido de la palabra), como en la evidencia del pensamiento puramente geométrico o también del aritmético de la norma ideal captada de la validez incondicional del pensar puramente lógico, y el *«axioma» impropio,* una palabra que en la doctrina de la multiplicidad en general no designa juicios («proposiciones») sino forma de proposiciones como partes componentes de la definición de una «multiplicidad» a ser construida formalmente sin contradicción interna.

k) Significado fundamental del problema originario de la ciencia matemática de la naturaleza

También esta, como toda la falta de claridad anteriormente señalada, es/((57)) consecuencia *de la transformación originaría de la viviente formación de sentido*, respectivamente, la conciencia de tarea originariamente viva que se transforma en el sentido particular del método correspondiente a cada caso. De este modo, el método formado es el cumplimiento progresivo de la tarea, corno método, un arte (*téchne*) que se hereda pero con esto no hereda sin más su verdadero sentido. Y justamente por eso puede una tarea y una operación teóricas como la de una ciencia de la naturaleza (y ciencia del mundo en general) que sólo puede dominar la infinitud de su temática mediante las infinitudes del método, y también sólo puede dominar estas infinitudes por medio de un pensamiento técnico y una acción técnica vacíos de sentido; [decíamos, esta tarea y esa operación sólo puede ser, respectivamente, permanecer electiva y originariamente significativa, *si* el científico ha construido en sí mismo la capacidad de preguntar retrospectivamente por el *sentido originario* de todas sus configuraciones de sentido y sus métodos, de preguntar retrospectivamente por el *sentido originariamente instituido, histórico*, preferentemente por el sentido de todo lo allí asumido sin examinar y similares de todas las *herencias de sentido* posteriores.

Pero el matemático, el científico de la naturaleza, en el mejor de los casos un técnico del método altamente genial —método del que es deudor por los descubrimientos, lo único que él busca— es normalmente completamente incapaz de llevar a cabo esas tomas de conciencia. En su esfera de investigación y de descubrimiento casi no sabe que lo que todas estas tomas de conciencia tienen que aclarar está absolutamente *necesitado de aclaración*, justamente a favor del interés más alto para una filosofía, del más decisivo para una ciencia, interés por el conoci-

miento real-efectivo del *mundo mismo,* de la *naturaleza misma*. Y precisamente, eso se ha perdido por una ciencia tradicionalmente dada, devenida *téchne,* en la medida en que en su fundación era absolutamente determinante. Todo intento de conducirlo a tales tomas de conciencia, procedente de cada círculo de investigadores extra-temático, extra-científico de la naturaleza, es rechazado como «metafísico». El especialista que ha dedicado su vida a estas ciencias, debe, sin embargo —eso le parece obvio— saber él mismo del mejor modo posible lo que se propone y lo que produce con su trabajo. También en estos investigadores, las necesidades filosóficas despiertas/((58)) («filosófico-matemáticas», «filosófico-cientifico-de-la-naturaleza») que todavía deben ser aclaradas a partir de motivos históricos, se plenifican en ellos de un modo satisfactorio para sí mismos, ciertamente de tal modo que la dimensión total en la que vale interrogar de modo penetrante no es vista en absoluto, y por lo tanto de ningún modo cuestionada.

l) Caracterización metódica de nuestra exposición

Como conclusión se dirá aquí todavía una palabra sobre el *método* que nosotros hemos seguido en las intrincadas reflexiones de este parágrafo, y en verdad al servicio de nuestra intención general. La toma de conciencia histórica en la que nos hemos introducido para alcanzar una auto-comprensión tan necesaria en nuestra situación filosófica, claridad exigida respecto del *origen del espíritu moderno* y con esto —en virtud del significado de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza, todavía no suficientemente valorado— sobre el origen de estas ciencias. Vale decir: claridad acerca de la motivación originaria y el movimiento de pensamiento que conduce a la concepción de su idea de naturaleza y a partir de ahí al movimiento de su realización en el desarrollo actual de la ciencia misma de la naturaleza. En *Galileo* se presenta la idea en cuestión, por así decir, por primera vez como idea acabada; de ese modo yo

he relacionado con su nombre todas las observaciones (por lo tanto, en cierto modo idealizando y simplificando el estado de cosas) aunque un análisis histórico más exacto tendría que agradecer a los «precursores» por sus ideas. (En lo que sigue, seguiré procediendo, y por buenas razones, de modo semejante). Respecto de la situación que él encontró y cómo debió motivarlo y lo motivó, según sus conocidas exigencias, algo se deja constatar rápidamente y comprender así el comienzo de todo el otorgamiento de sentido para la ciencia de la naturaleza. Pero ya en eso nos topamos con la sustitución y el encubrimiento de sentido de los tiempos posteriores y de los más tardíos. Pues nosotros mismos, quienes llevamos a cabo la toma de conciencia, nos hallamos en ese *bando* (y tal como puedo presuponer, también mi lector). Aprisionados allí, no tenemos al principio ninguna sospecha acerca de esa sustitución de sentido: nosotros, que no obstante pensamos saber tan bien lo que «son» y producen la matemática y la ciencia de la naturaleza. ¿Pues/((59)) quién, hoy día, no sabe eso desde la escuela? Pero ya la primera elucidación del sentido originario de la nueva ciencia de la naturaleza y del nuevo estilo de su método, hace sensible algo de las desviaciones de sentido posteriores. Y manifiestamente ya influyen o por lo menos dificultan el análisis de la motivación.

Estamos, pues, en una *especie de círculo*. La comprensión del comienzo sólo ha de ser lograda plenamente a partir de las ciencias dadas en su forma actual, en la visión retrospectiva de su desarrollo. Pero sin una comprensión de los *comienzos* este desarrollo es mudo por lo que respecta al *desarrollo de sentido*. No nos queda sino avanzar y retroceder en «*zig-zag*»; en este juego recíproco deben ayudarse el uno al otro. Una elucidación relativa de un lado, trae cierta aclaración del otro que, por su parte, irradia hacia el lado opuesto. De ese modo, a la manera de la consideración histórica y de la crítica histórica, debemos

proceder a partir de *Galileo* (e igualmente poco después, de *Descartes)* a lo largo de la sucesión temporal, y sin embargo, efectuar constantemente *saltos históricos,* que no son divagaciones sino necesidades; necesidades si, como se ha dicho, nos hacemos cargo de aquella tarea de toma de conciencia de nosotros mismos que surgió a partir de la situación de «colapso» de nuestro tiempo, con su «colapso de la ciencia» misma. Pero en primer lugar, esta tarea concierne a la toma de conciencia acerca del sentido originario de las nuevas ciencias y ante todo de la ciencia exacta de la naturaleza, ya que ella, tal como nosotros hemos de examinar luego, desde el comienzo y a continuación ha estado y todavía está en todas sus sustituciones de sentido y en todas sus interpretaciones desacertadas de sí misma respecto del significado decisivo para el devenir y el ser de las modernas ciencias positivas, lo mismo en cuanto a la filosofía moderna, y en general, del espíritu de la moderna humanidad europea.

Al método también es pertinente esto: los lectores, en particular los de las ciencias de la naturaleza, se habrán vuelto sensibles y casi se les habrá aparecido como diletantismo, que no se haya hecho ningún uso del modo de hablar cienlífico-de-la-naturaleza. Se lo ha evitado conscientemente. Forma parle de las grandes dificultades de un modo de pensar que en todas partes busca convalidar la «intuición originaria»/((60)), por lo tanto el mundo de la vida pre- y extra-científico, el que abarca en sí toda vida actual, también la vida del pensamiento científico y se alimenta como fuente de configuración de sentido según las plenas reglas del arte; forma parte, digo, de estas dificultades, tener que elegir el ingenuo modo de hablar de la vida, pero también tener que manejarlo de modo adecuado, tal como es exigible para la evidencia de las demostraciones.

Que el correcto retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva por encima de ella, es el único ca-

mino posible para superar la «cientificidad» de los caminos de las filosofías objetivísimas tradicionales que se hallan en la ingenuidad filosófica, se esclarecerá poco a poco y por fin completamente, y abrirá las puertas a las nuevas dimensiones ya repetidamente señaladas.

Todavía es necesario agregar aquí que de acuerdo al sentido, todo lo que hemos llevado a cabo sólo servirá de ayuda para la comprensión en la relatividad de la situación, y que las dudas en las críticas agregadas que suscita nuestra exposición (que no callamos nosotros, como contemporáneos, los que llevamos a cabo las tomas de conciencia) tienen su función metódica en preparar ideas y métodos que, poco a poco, tomen forma en nosotros como resultado de las tomas de conciencia y puedan servir a nuestra liberación. Toda toma de conciencia a partir de bases «existenciales» es naturalmente « *crítica*». Pero más tarde, no dejaremos de dar forma de conocimiento reflexivo también al sentido de principio de la marcha de nuestra toma de conciencia y del modo peculiar de nuestra crítica.

§10. El origen del dualismo en el modelo dominante en la ciencia de la naturaleza. La racionalidad del mundo «more geométrico»

Todavía hay que destacar un elemento fundamental del nuevo modo de consideración de la naturaleza. Galileo, en su visión retrospectiva a partir del mundo de la geometría, y a partir de éste de todo lo que aparece sensiblemente y es matematizable, *hace abstracción* de los sujetos como personas con una vida personal, de todo lo espiritual, en cualquier sentido, de todas las peculiaridades personales que se extienden a las cosas en la práctica humana. De esta abstracción resultan las puras cosas corporales, que, empero, como realidades/((61)) concretas y en su totalidad, como tema, devienen un mundo. Bien se puede decir que solo a través de Galileo sale a la luz la idea de una naturaleza como la de un *mundo corpóreo realmente cenado*. Junto

con la matematización devenida obvia demasiado rápidamente, se produce como consecuencia una causalidad natural en sí cerrada, en la que todo acontecer está determinado de antemano y unívocamente. Manifiestamente, con esto también se prepara el *dualismo* que pronto aparece con Descartes.

Debemos ponernos absolutamente en claro, acerca de que la concepción de la nueva idea «naturaleza», como del mundo corpóreo real y teoréticamente en sí cerrado, un mundo encapsulado, bien pronto trae consigo en general una transformación completa de la idea de mundo. Éste se desdobla, por así decir, en dos mundos: el mundo natural y el anímico, de los que este último, sin duda, mediante el tipo de su referencia a la naturaleza no llega a ninguna mundanidad independiente. Los antiguos tenían investigaciones y teorías particulares, pero no un mundo corpóreo cerrado como tema de una ciencia universal de la naturaleza. Ellos tenían también investigaciones sobre el alma humana y la animal, pero no podían tener una psicología en sentido moderno; una psicología, que sólo porque tuvo delante una naturaleza universal y una ciencia de la naturaleza, pudo aspirar a una universalidad correlativa, vale decir, a un campo en sí cerrado y que le perteneciera.

Al comienzo de la Modernidad, el desdoblamiento y transformación de sentido del mundo era, de hecho, la comprensible consecuencia del totalmente inevitable *paradigma del método de la ciencia de la naturaleza* o, dicho de otro modo, de la racionalidad de la ciencia de ¡a naturaleza. En la matematización de la naturaleza, tal como se la entendía como idea y como tarea, se hallaba implícito que la coexistencia de la totalidad infinita de sus cuerpos en la espacio-temporalidad, considerada en sí, se suponía matemáticamente racional; sólo que la ciencia de la naturaleza como inductiva, justamente sólo podía tener accesos inductivos a las conexiones en sí matemáticas. En todo caso, ella misma como una ciencia matemática inductora y como

ciencia conducida por la matemática pura, tenía la más alta racionalidad. ¿No debía ésta convertirse en modelo de todo conocimiento auténtico, no debía/((62)) tal conocimiento, si había de realizarse más allá de la naturaleza, seguir el modelo de la ciencia de la naturaleza, respectivamente, aún mejor, el de la matemática pura, en cuanto en otras esferas de conocimiento la facultad de la evidencia apodíctica en axiomas y deducciones debiera ser «congénita» en nosotros? No debe sorprendernos que ya en *Descartes* encontremos la idea de una matemática universal. Naturalmente, a este respecto obró el peso del éxito teórico y práctico que comenzó con *Galileo*. Consecuentemente, el mundo y la filosofía recibieron correlativamente un aspecto completamente nuevo. El mundo debe ser en sí un mundo completamente racional, en el nuevo sentido de racionalidad que ha sido tomado de la matemática, respectivamente, de la racionalidad matemática, y correlativamente, la filosofía, la ciencia universal del mundo debe ser construida como teoría unitariamente racional, «*more geométrico*».

§11. El dualismo como base de la incomprensibilidad de los problemas de la razón, como supuesto de la especialización de las ciencias y como fundamento de la psicología naturalista

Por cierto —en la situación histórica dada—, si vale como obvio que la naturaleza científicamente racional es un mundo corpóreo existente en sí, entonces el mundo debiera ser en-sí un mundo propiamente *desdoblado* en un sentido antes desconocido, desdoblado en naturaleza en sí y en una naturaleza con un modo de ser diferente de esta última: la físicamente existente. Eso, en primer lugar, y ya tomando en consideración a partir de la religión la idea de Dios válida y de ningún modo abandonada, debiera traer dificultades graves. ¿No era Dios indispensable como principio de racionalidad? ¿No presupone el ser racional y, en primer lugar, ya el de la naturaleza, para ser uni-

versalmente pensable, una teoría racional y una subjetividad que la produzca; la naturaleza y en general el mundo en-sl, no presupone a Dios como razón absolutamente existente? ¿No es privilegiado el ser psíquico como una subjetividad puramente existente para sí en el ser-en-sí? Sea divina o humana, es en todo caso subjetividad.

La separación de lo psíquico, donde fueron encontrados problemas de la razón, produjo en general dificultades en medid;/((63)) creciente. Sin duda, sólo más tarde ellos se vuelven tan urgentes que en las grandes investigaciones sobre el intelecto humano en la «*Crítica de la razón pura*» son el tema central de la filosofía. Pero la fuerza de los motivos racionalistas todavía no se había quebrado y en todas partes se confiaba en la realización de la filosofía racionalista, en todos los aspectos. No sin éxito en cuanto a conocimientos indudablemente valiosos que, aun si «todavía no» correspondían al ideal, precisamente podían ser interpretados como estrato previo. Cada ciencia particular que se establecía tenía, *eo ipso,* la idea de ser conducida por una teoría racional correspondiente, respectivamente, de un *ámbito racional*. La especialización de la filosofía en ciencias particulares tiene, según esto, un sentido más profundo y vinculado exclusivamente con la actitud moderna. La especialización de los investigadores antiguos no podía producir ninguna ciencia especial en el sentido que nosotros le damos. La ciencia de la naturaleza *de Galileo* no provino de la especialización. Por otra parte, sólo las nuevas ciencias posteriores hicieron más específica la idea de una filosofía racional motivada por la nueva ciencia de la naturaleza y tuvieron, a partir de ella, el impulso para el progreso y el dominio de nuevos ámbitos: regiones particulares racionalmente cerradas dentro de la totalidad racional del universo.

Así como fue proclamada por *Descartes* la idea de filosofía racional y la separación entre naturaleza y espíritu, natural-

mente, desde el comienzo, ya con *Hobbes*, contemporáneo de *Descartes*, apareció, la exigencia de una nueva psicología. Al mismo tiempo, ella era, tal como lo señalamos, una psicología de estilo totalmente ajeno al del tiempo anterior, concretamente proyectada como una antropología psicofísica con espíritu racionalista.

Pero no hay que permitir ser extraviado por el contraste habitual entre empirismo y racionalismo. El naturalismo de un *Hobbes* quiere ser fisicalismo v como todo fisicalismo tiene el modelo de la racionalidad fisicalista[6]./

((64)) Eso vale también para las demás ciencias de la Modernidad, las biológicas, etc. El desdoblamiento dualista, consecuencia de la concepción de la naturaleza fisicalista, obra en ellas una formación al modo de disciplinas desdobladas. Las disciplinas que al comienzo se ubicaban unilateralmente, puramente respecto a lo corporal, por lo tanto ciencias biofísicas, están obligadas a captar en primer lugar descriptivamente las concreciones, analizarlas intuitivamente y clasificarlas; pero el punto de vista fisicalista de la naturaleza consideraba obvio, como éxito de las ciencias naturales, que la física llevada a cabo en adelante explicara fisicalística y racionalmente todas estas concreciones. Lo mismo valía para las floraciones de las ciencias biofísicas-descriptivas, sobre todo en virtud de la valoración ocasional de los conocimientos fisicalistas como éxito las ciencias de la naturaleza, método interpretado siempre a la manera fisicalista.

Lo que, por otra parte, concierne a lo anímico que queda después de la desconexión de los cuerpos animales y, en primer lugar, humanos, que forman parte de la naturaleza regionalmente cerrada; así se produce, de un modo comprensible, el modelo de la concepción natural fisicalista y del método científico de la naturaleza —esto ya era así desde *Hobbes*— que se atribuya al alma un modo de ser propio por principio semejan-

te al de la naturaleza, y a la psicología un elevamiento teorético de la descripción hasta el «esclarecimiento» teorético último, como de la biofísica. Pero eso pasa por alto la doctrina cartesiana de las «sustancias» corporales y anímicas, separadas por atributos radicalmente diferentes. La *naturalización de lo psíquico* pasa a través de *John Locke* a toda la época moderna hasta nuestros días. Es significativa la metáfora del *white paper* y de la *tabula rasa* a la que los datos anímicos llegan y pasan, regulados de un modo semejante a los procesos corporales en la naturaleza. En el caso de *Locke*, esta nueva forma de naturalismo, orientado hacia el fisicalismo, todavía no está formada consecuentemente, respectivamente, pensada hasta el fin como sensualismo positivista. Pero este naturalismo se produce rápidamente y en un modo decisivo para el desarrollo histórico de toda la filosofía. Pero en lodo caso, esta nueva psicología naturalista desde el comienzo no fue una promesa vacía, sino que se presentó en grandes obras muy impaclantes y/((65)) con la pretensión de fundar de modo duradero una ciencia universal según el plan.

Todas las nuevas ciencias, conducidas por el mismo espíritu, parecen tener éxito, y en la posición más encumbrada se halla la metafísica. Cuando el racionalismo fisicalista no era seriamente realizable, como precisamente en la metafísica, eso se subsanaba con oscuras atenuaciones de conceptos escolásticos, mediante la utilización de conceptos escolásticos modificados. A menudo, el sentido conductor de la nueva racionalidad no era pensado con precisión, aunque era el motor de los movimientos. Hasta *Leibniz y Christian Wolff*, su explicación detallada era, ella misma, una parte del trabajo de pensamiento filosófico. Como el nuevo racionalismo naturalista era una filosofía sistemática —una metafísica, una ciencia de las preguntas últimas y más altas, las cuestiones de la razón, pero también, junto con esto, las preguntas por los hechos— creía poder crear el «*ordine geométrico*», ejemplo de eso es la «*Ética*» *de Spinoza*.

Por cierto, se debe comprender a *Spinoza* correctamente en su sentido histórico. Interpretar a *Spinoza* a partir una visión superficial de su método «geométrico» de demostración es una comprensión equivocada. Habiendo comenzado como cartesiano, al principio se instala en la convicción de que no sólo la naturaleza sino la totalidad del ser en general debe ser un sistema racional unitario. Eso era comprensible de antemano. En el sistema total debe estar contenido el sistema matemático de la naturaleza, pero como parte de un sistema éste no puede ser autosuficiente. Por consiguiente no se puede abandonar la física a los físicos como si fuera efectivamente un sistema completo, y, por otra parte, respecto del miembro contrapuesto psicológico del dualismo, tampoco se puede entregar la formación de un sistema racional propio a los especialistas. También el tema teorético Dios, la sustancia absoluta, debía formar parte de la unidad del sistema total racional. *Spinoza* tiene delante la tarea de descubrir el sistema del ser total racional postulado, y en primer lugar las condiciones de su pensabilidad unitaria, y luego realizar sistemáticamente eso mismo, mediante una construcción real-efectiva. Así, primero por medio del hecho, se prueba la efectiva pensabilidad de un/((66)) ser total racional. Precisamente antes, a pesar de la evidencia que se hallaba en esa actitud en el modelo de la ciencia de la naturaleza, éste es sólo un postulado cuya pensabilidad para el dualismo de las «sustancias» fundamentalmente diferentes, con la de una sustancia única absoluta por encima suyo, de ningún modo resultaba claro. Naturalmente, para *Spinoza*, se trataba sólo de un sistema general, su «Ética» es la *primera ontología universal*. Por su intermedio, pensaba él, habría que alcanzar su sentido de sistema efectivo para la ciencia de la naturaleza actual y para la psicología a construir de modo semejante como paralela, sin lo que ambas seguirían siendo incomprensibles.

§12. Caracterización conjunta del racionalismo fisicalista moderno[7]

La filosofía en su antiguo origen quería ser «ciencia», conocimiento universal del universo de lo que existe, no un conocimiento cotidiano vago y relativo —*dóxa*—, sino conocimiento racional: *episteme*. Pero la filosofía todavía no alcanza la verdadera idea de la racionalidad, y en conexión con esto, la idea verdadera de la ciencia universal, tal era la convicción del fundador de la Modernidad. El nuevo ideal sólo era posible de acuerdo con el modelo de la matemática reconfigurada y de la ciencia de la naturaleza. Demostró su posibilidad en el tiempo apasionado de su actualización. ¿Qué es ahora la ciencia universal de la idea nueva —pensada idealmente completa— sino *sabiduría total*? Esta es para los filósofos una meta real-efectiva, que aunque se halla en el infinito, es realizable, no individualmente ni por la comunidad filosófica de una época determinada, sino en el infinito progreso de las generaciones y con sus investigaciones sistemáticas. En sí el mundo es, según se dice verlo apodícticamente, una unidad sistemática racional, en la que todos los detalles hasta el último deben ser determinados racionalmente. Su forma de sistema (su estructura esencial universal) ha de ser alcanzada, ya de antemano lista y conocida por nosotros, en la medida en que ella, en todo caso, es puramente matemática. Es válido determinarla sólo en su peculiaridad, lo que lamentablemente sólo es posible por vía inductiva. Esta es la vía —sin duda/((67)) interminable— de la sabiduría total. Se vive, pues, en la certeza dichosa de un camino que va desde lo próximo a lo lejano, desde lo más o menos conocido a lo desconocido, como un método infalible de ampliación de conocimiento, en el que el todo de lo existente debiera ser conocido real-efectivamente en su pleno «ser-en-sí», en progreso infinito. De esto forma parte también, permanentemente, otro progreso: el de la aproximación, en lo matemáticamente ideal, de

lo dado sensible-intuido en el mundo circundante de la vida, vale decir, en el perfeccionamiento de la «subsunción» siempre sólo aproximativa, de los datos empíricos bajo los conceptos ideales pertinentes a ellos, al método a ser configurado aquí para eso, el refinamiento de las mediciones, el acrecentamiento de la capacidad de producción de sus instrumentos, etc.

Con el creciente poder de conocer la totalidad, siempre perfeccionado, el ser humano logra también un dominio siempre más perfecto sobre su mundo circundante práctico que se amplía en un progreso infinito. Incluido en esto se halla también el dominio sobre la humanidad pertinente al mundo circundante real, por lo tanto también sobre sí mismo y sobre los prójimos, un poder siempre más grande sobre su destino, y así siempre más pleno, la «felicidad» racionalmente pensable sin excepción para el ser humano. Pues también desde el punto de vista de los valores y de los bienes él puede conocer lo en sí verdadero. Todo esto se halla en el horizonte de este racionalismo como su consecuencia obvia. De este modo el ser humano es efectivamente el vivo retrato de Dios. En un sentido análogo, tal como la matemática habla de los puntos infinitamente lejanos, las rectas, etc. se puede decir aquí de modo similar: Dios es el «ser *humano infinitamente lejano*». Precisamente, el filósofo, correlativamente con la matematización del mundo y la filosofía, en cierto modo se ha idealizado matemáticamente a él mismo y al mismo tiempo a Dios.

Sin duda, el nuevo ideal de universalidad y racionalidad del conocimiento significa un progreso formidable allí donde se hallaba su lugar de origen: en la matemática y la física. Suponiendo, naturalmente, que según nuestros análisis anteriores esto haya alcanzado una comprensión correcta y, ante todo, permanezca libre de una transformación de sentido. ¿Hay en la historia del mundo un objeto más digno del asombro filosófico/((68)) que el descubrimiento de las totalidades de verdad in-

finitas, como en el progreso infinito puramente realizable (como matemática pura) o en aproximaciones (como en la ciencia inductiva de la naturaleza), y no es casi un milagro lo que efectivamente ha llegado a ser y a desarrollarse como resultado del trabajo? Es un milagro la producción teorético-técnica, aun cuando se lo haya tomado por la ciencia misma con una transformación de su sentido. Otra cosa sucede con la pregunta: *¿en qué medida se* podría extender el modelo de estas ciencias, y si entonces eran en general insuficientes las tomas de conciencia filosóficas a las que se debía la concepción del mundo, y la concepción científica del mundo?

Por poco que ese fuera el caso ya respecto de la naturaleza, se mostró en eso (aunque recién en los tiempos más modernos) que lo obvio respecto de que toda ciencia de la naturaleza fuera en última instancia física -tanto las biológicas como todas las ciencias concretas de la naturaleza debían, con el progreso de las investigaciones disolverse cada vez más en la física [lo obvio] fue sacudido, y tanto más porque esas ciencias se vieron necesitadas de reformas metódicas. Sin duda eso no sucedió sobre la base de una *revisión* de principio de los pensamientos fundadores de la ciencia moderna de la naturaleza, que mediante la metodización se vaciaban.

§13. Las primeras dificultades del naturalismo fisicalista en la psicología: la incomprensibilidad de la subjetividad productora

Sin embargo, mucho antes se hizo valer en la nueva *psicología naturalista* la hesitación de la matematización del mundo, respectivamente, de una racionalización copiada de modo poco claro para ella, de una filosofía *ordine geométrico*. A su ámbito pertenecían también las actividades de conocimiento racionales y los conocimientos de los filósofos, de los matemáticos, de los investigadores de la naturaleza, etc., en los que las nuevas teorías se convirtieron en sus configuraciones espirituales, y

como tales, portadoras en sí del sentido último de verdad del mundo. Eso creaba dificultades ya que con *Berkeley* y con *Hume* se había desarrollado un *escepticismo,* una paradoja, encontrada como contrasentido, pero no correctamente captable, que primero se erigió directamente contra el modelo de racionalidad, contra la matemática y la física y sus conceptos fundantes, y trató de desvalorizar el sentido de sus ámbitos (espacio matemático,/((69)) naturaleza material) como si fueran ficciones psicológicas. En *Hume* llegó al extremo, hasta el desarraigo del ideal total de la filosofía, de todo el tipo de cientificidad de las nuevas ciencias. Había afectado, y esto es altamente significativo, no sólo el ideal filosófico *moderno* sino el *conjunto de la filosofía* del pasado, todo el planteamiento de tareas de una filosofía como *ciencia objetiva universal*. ¡Una situación paradojal! Había producciones altamente exitosas, y que se multiplicaban diariamente, por lo menos en una serie importante de ciencias nuevas. Quien trabajaba en esas ciencias o quien cuidadosamente las seguía, vivenciaba una evidencia a la que ni él ni nadie podía sustraerse. Y sin embargo, este resultado total, esta evidencia misma *en cierta nueva dirección de la mirada y a partir de la psicología,* en cuyo ámbito tenía lugar el quehacer productivo, se había vuelto completamente incomprensible. Pero todavía más. No sólo la nueva ciencia y su mundo, el interpretado racionalmente, había sido afectado, sino también la conciencia cotidiana del mundo y de la vida mundana, el mundo pre-científico en sentido corriente, ed mundo, en cuya validez de ser no cuesiionada se lleva a cabo el hacer y el impulsar de los seres humanos no rozados por la ciencia, y finalmente también el científico, y no sólo cuando vuelve a la práctica cotidiana.

El más radical escepticismo anterior no había dirigido su ataque contra ese mundo, sólo había hecho valer su relatividad para la negación de la *episteme* y del mundo en sí, filosóficamente extraído en ella. En eso consistía su agnosticismo.

Así se presentan ahora enigmas de un estilo antes nunca vislumbrado según plan, y ellos condicionan un tipo de filosofar completamente nuevo como «teorético-cognocitivo», «teorético-racional», y pronto también filosofías sistemáticas con una posición de objetivos y método completamente nuevos. La mayor de estas revoluciones se indica como el *giro del objetivismo científico,* dei moderno, pero también del de *todas las anteriores filosofías milenarias, hacia un subjetivismo trascendental.*

§14. Caracterización preliminar del objetivismo y del trascendentalismo. La lucha de estas dos ideas como sentido de la historia del espíritu moderno ((70))

Lo característico del *objetivismo* es que se mueve sobre la base del mundo pre-dado como obvio mediante la experiencia, y pregunta por su «verdad objetiva», por lo que es incondicionalmente válido para él, para todo [ser humano] racional, por lo que el mundo es en sí. Producir eso universalmente es cosa de la *epistéme,* de la razón, respectivamente, de la filosofía. Con esto se alcanzará el existente último, más allá de que no tendría ningún sentido racional el preguntar retrospectivo.

Por el contrario, el trascendentalismo dice: el sentido de ser del mundo de la vida pre-dado es una *configuración subjetiva,* que resulta de la vida experienciante, pre-científica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso *del mundo* que efectivamente vale para quien tiene la experiencia correspondiente. Por lo que concierne al mundo «objetivamente verdadero», al de la ciencia, él es la *configuración de grado más alto* sobre la base del experimentar y pensar científico, respectivamente, de sus producciones de validez. Solo en un preguntar retrospectivo radical por *la* subjetividad, y en verdad por *la* subjetividad que lleva a cabo *en última instancia* toda validez de mundo con su contenido y en todas las modalidades pre-científicas y científicas, así como en un preguntar por el qué y el cómo de las producciones racionales, puede la verdad

objetiva hacer comprensible y alcanzar el *último sentido de ser* del mundo. Por lo tanto, lo en sí primero no es el ser del mundo en su incuestionable obviedad, y lo que hay que formular no es la mera pregunta por lo que le pertenece objetivamente; sino que *lo en sí primero es la subjetividad,* y en verdad *como* la que pre-da ingenuamente el ser del mundo y la que luego lo racionaliza o, lo que es lo mismo: la que lo objetiva.

Sin embargo, aquí amenaza de antemano el contrasentido, que primero aparece como obvio, en cuanto a que esta subjetividad del ser humano sea, por lo tanto, la subjetividad psicológica. El trascendentalismo maduro protesta contra el idealismo psicológico y mientras combate la ciencia objetiva, *como filosofía* pretende poner en marcha una *cientificidad de tipo completamente diferente,* como trascendental. De un subjetivismo de este estilo trascendenta/((71)) la filosofía del pasado no tenía ningún atisbo. Carecía de motivos eficaces para un cambio de actitud correspondiente, aunque algo semejante se habría podido pensar desde el escepticismo antiguo, y precisamente a partir de su relativismo antropologicista.

Toda la historia de la filosofía, desde la aparición de la «teoría del conocimiento» y de los intentos serios de una filosofía trascendental, es una historia de las violentas tensiones entre la filosofía objetivista y la trascendental, una historia de los intentos permanentes de sostener el objetivismo y de reconfigurarlo en una forma nueva y, por otra parte, para dominar las dificultades que trajeron consigo las ideas de la subjetividad trascendental y del método requerido para ello. Es de la mayor importancia la elucidación del origen de este desdoblamiento interno del desarrollo filosófico y el análisis de los motivos últimos de ésta, la más radical transformación de la idea de filosofía. Ella produce sólo una intelección del *sentido más profundo,* que unifica todo el devenir histórico-filosófico de la Modernidad: una unidad de voluntad que vincula las generaciones de filósofos, y

en esta [unidad] un estar dirigido de todos los esfuerzos individual-subjetivos y según escuelas. Se trata, tal como aquí intentaré mostrar, de un ser dirigido hacia una *forma final* de la filosofía trascendental —*como fenomenología*—, en la que se halla, como momento destacado, la *forma final de la psicología* que abandona el sentido naturalista de la psicología moderna.

§15. Reflexión sobre el método de nuestro modo histórico de consideración

El tipo de las consideraciones que hemos llevado a cabo y que ya había determinado el estilo de las indicaciones preparatorias, no es el de las consideraciones históricas en sentido habitual. Para nosotros es válido hacer comprender la *teleología* en el devenir histórico de la filosofía, especialmente de la moderna, y junto con esto procurarnos claridad acerca de nosotros mismos como sus portadores, sus co-realizadores con nuestra voluntad personal. Intentamos comprender la *unidad* que gobierna en toda posición histórica de fines, en el uno contra otro/((72)) y en el uno con otro de sus transformaciones, y establecer a partir de eso y en una crítica permanente tener a la vista sólo el nexo histórico conjunto como nexo personal. Un ver, no desde lo exterior, desde el hecho, y como si el devenir temporal en el que nosotros mismos hemos devenido fuera una sucesión causal meramente externa, sino a partir *del interior*. Nosotros que no sólo tenemos una herencia espiritual, sino que también somos completamente lo devenido histórico-espiritualmente, sólo así tenemos una tarea que es la nuestra propia. No la logramos mediante la critica de cualquier sistema presente o trasmitido por la antigüedad, de una «visión del mundo» científica o pre-científica (finalmente hasta una china), sino sólo a partir de una comprensión crítica de la unidad conjunta de la historia, *de nuestra* historia. Pues ella tiene unidad espiritual a partir de la unidad y la fuerza impulsiva de la tarea, que en el acontecer histórico —en el pensar filosofante del uno

para el otro y del uno con otro por encima del tiempo— quiere llegar por grados, de la falta de claridad a la claridad que satisface, hasta que ella se elabore finalmente con perfecta intelección. Entonces ella no sólo se muestra como de hecho necesaria sino como lo *encomendado* a nosotros los filósofos de hoy Nosotros somos precisamente lo que somos, como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y co-portadores de la orientación de la voluntad *que la atraviesa*, y somos eso a partir de una institución originaria, que es al mismo tiempo institución ulterior y transformación de la institución originaria de los griegos. En esto se halla el *comienzo teleológico*, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general.

Tal tipo de elucidación de la historia en la pregunta retrospectiva por la institución originaria de los fines, que vincula la cadena de las generaciones futuras en la medida en que ella sigue viviendo en formas sedimentadas pero que siempre pueden ser despertadas nuevamente y criticadas con nueva vitalidad; tal tipo de pregunta retrospectiva para elucidar los modos como los fines perdurables llevan consigo siempre logros ensayados siempre de nuevo, y la obligación de esclarecerlos a través de la insatisfacción, de mejorarlos, de transformarlos más o menos radicalmente; eso, digo yo, no es sino la auténtica/((73)) toma de conciencia de sí mismo del filósofo, hacia donde él *propiamente quiere salir*; lo que en él es voluntad *a partir* de la voluntad y *como* voluntad de los antepasados espirituales. Eso quiere decir hacer que reviva en su sentido histórico oculto la conceptuahdad sedimentada que, como no cuestionado, es la base de su trabajo privado y no-histórico. Esto es, en su toma de conciencia de sí misma, continuar, al mismo tiempo, la toma de conciencia de los antiguos predecesores, y así, no sólo volver a suscitar la cadena de pensadores, su socialidad de pensamiento, su comunitarización de ideas y transformarlas para nosotros en presente viviente, sino sobre la base de esta *unidad con-*

junta presentificada ejercer una *crítica responsable*, una crítica de tipo propio, que tiene su base en esta posición de fines histórica personal, completamientos relativos, críticas intercambiadas, y no en las obviedades privadas de los filósofos del presente. Ser pensador por sí mismo, filósofo autónomo con voluntad de liberación de todos los prejuicios, exige de él la visión de que todo lo suyo obvio son *prejuicios*, que todos los prejuicios son falta de claridad a partir de una sedimentación tradicional y no meramente algo como un juicio indeciso en su verdad, y que esto ya vale a partir de la gran tarea, de la idea que se llama «filosofía». A ella se remiten todos los juicios filosóficamente válidos.

Una toma de conciencia retrospectiva histórica como esta que estamos examinando es, pues, efectivamente la más profunda toma de conciencia de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico. La toma de conciencia de sí mismo sirve a la decisión y ella quiere decir aquí naturalmente, al mismo tiempo continuación de la tarea más propia, que de ahora en adelante es comprendida a partir de aquella toma de conciencia histórica y tarea elucidada, que en el presente nos es encomendada en común a nosotros.

Pero esencialmente, a toda institución originaria corresponde una institución última encomendada al proceso histórico. Ella es plenamente efectuada si la tarea llega a una perfecta claridad, y con esto a un método apodíctico, en que cada paso del logro de la marcha, permanente, es para nuevos pasos que tienen el carácter de absolutamente exitosos, vale decir, de lo apodíctico. La filosofía como tarea infinita habría llegado con esto a su comienzo apodíctico, a su horizonte/((74)) de continuación apodíctica. (Sería totalmente erróneo sustituir el sentido principialista de lo apodíctico que aquí se señala, por el sentido habitual tomado de la matemática tradicional).

Pero es necesaria una advertencia para evitar un malentendido. Todo filósofo histórico lleva a cabo su toma de conciencia de sí mismo, sostiene sus discusiones con filósofos de su presente y de su pasado. Él se expresa sobre todo eso, en tal intercambio fija su propia posición, de este modo se crea cierta incuestionabilidad respecto de su propio quehacer, cómo así también respecto de sus propias teorías dadas a conocer, crecidas en él, en la conciencia de aquello a que apuntaba.

Pero si nosotros somos informados todavía tan exactamente por la investigación histórica sobre tales «interpretaciones de sí mismo» (y que eso se haga tomando en consideración toda la cadena de filósofos), tendremos así la experiencia de que no sabemos nada de eso «a lo que se quería llegar» en todos esos filósofos, en última instancia en la unidad oculta de la interioridad intencional, que es la única que configura la unidad de la historia. Sólo en la institución final se manifiesta eso, sólo a partir de ella se puede abrir la orientación unitaria de todas las filosofías y los filósofos, y a partir de ella se puede alcanzar la claridad en que se comprenda a los pensadores del pasado como ellos nunca habrían podido comprenderse.

Eso hace comprensible que la verdad de tipo propio de una «consideración teleológica de la historia» nunca pueda ser refutada de modo decisivo mediante citas de «testimonio de si mismos», documental, de filósofos anteriores; pues ella sólo se prueba en la evidencia de una visión de conjunto critica, que permita elucidar una armonía final plena de sentido, detrás de los «hechos históricos» de filosofemas documentados y de su aparente confrontación y comparación.

§16. Descartes como fundador tanto de la idea moderna del racionalismo objetivista como también del motivo trascendental que lo quiebra

Ahora vamos a llevar efectivamente a cabo la elucidación del sentido unitario del movimiento filosófico moderno/((75)), dentro del cual pronto se destacará el peculiar papel al que estaba destinado el desarrollo de la nueva psicología. Con este fin debemos volvernos hacia el *genio fundacional* de toda la filosofía moderna: hacia *Descartes*. Poco tiempo después que *Galileo* llevara a cabo la fundación originaria de la nueva ciencia de la naturaleza, fue Descartes quien concibió la nueva idea de la filosofía universal y, al mismo tiempo, puso en acción su marcha sistemática: con el sentido del racionalismo matemático -mejor decir, del racionalismo fisicalista— una filosofía como «matemática universal». Ella pronto produjo un efecto enorme.

Eso no quiere decir, pues (según lo dicho antes), que él hubiera concebido plena, sistemáticamente de antemano esta idea, ni qué decir, pues, que sus contemporáneos y los que lo sucedieron, guiados permanentemente por él en las ciencias, la hubieran tenido ante los ojos en forma explícita. Para eso habría sido necesaria aquella más alta configuración sistemática de la matemática pura en la nueva idea de la universalidad, que apareció en una primera maduración relativa en *Leibniz* (como «*mathesis universalis*»), que en la forma más madura, como matemática de las diversidades definidas todavía es objeto de investigación viviente. Tal como en general las ideas históricas que se efectúan en amplios desarrollos, las de la nueva matemática, de la nueva ciencia de la naturaleza, de la filosofía, viven en la conciencia de las personalidades que operan como portadores de su desarrollo en modos noéticos muy diferentes: de pronto como los instintos que se esfuerzan por avanzar sin que cada persona tenga la capacidad de darse cuenta de su haciadónde; de pronto como resultado de un dar cuenta más o menos claro, como fines captados mal o bien; luego, eventualmente, mediante reflexiones renovadas, configurándose respecto a fines cada vez más precisos. Por otra parte, tenemos también

modos de su aplanamiento, de su oscurecimiento con la aceptación de ideas que ya han sido detalladas en otra parte y que ahora asumen otros modos de vaguedad —nosotros ya hemos aprendido a comprender—: ideas vaciadas, oscurecidas, convertidas en meros conceptos terminológicos, eventualmente, en el intento de exposición, cargándose con falsas interpretaciones y similares. En todo esto, ellas todavía son fuerzas impulsivas en el desarrollo. Así operan las ideas que aquí nos interesan/((76)) también en todos los que no han sido educados en el pensamiento matemático. Esto debe ser tenido en cuenta, si se habla del poder de la nueva idea de filosofía que recorre toda la Modernidad, por medio de la ciencia y la cultura, como la que recién fue captada y relativa y fijamente circunscrita por *Descartes*.

Pero no sólo por la inauguración de esta idea fue *Descartes* el patriarca de la Modernidad. Es muy sorprendente, al mismo tiempo, que en sus «Meditaciones» fuera quien —y precisamente con intención de dar una fundamentación radical al nuevo racionalismo, y luego *eo ipso* al dualismo— llevó a cabo una institución originaria de pensamientos que en su propio efecto histórico (como siguiendo una oculta teleología de la historia) estaban determinados para quebrar precisamente ese racionalismo mediante el descubrimiento de su contradicción oculta: aquellos pensamientos que debían fundar este racionalismo como *aeterna veritas* traían en sí un *sentido oculto* que, habiendo llegado a la luz, los desarraigaría completamente.

§17. La vuelta de Descartes al «ego cogito». Exposición de sentido de la epojé cartesiana

Tomemos en consideración la marcha de las dos primeras Meditaciones Cartesianas en una perspectiva que deje aparecer su estructura general, la marcha hacia el *ego cogito*, hacia el ego de las *cogitationes* de las *cogitata* correspondientes. Nuestro tema sería entonces esta predilecta pregunta de examen para

criaturas filosóficas. En verdad se halla en esta Primera Meditación una profundidad que es tan difícil de agotar que ni siquiera *Descartes* lo logró, puesto que dejó que se le escurriera el gran descubrimiento que ya tenía entre manos. Todavía hoy, y tal vez sólo hoy, me parece, todo pensador autónomo debiera estudiar en profundidad estas primera meditaciones, sin dejarse intimidar por el aparente carácter primitivo, por la de antemano conocida utilización de los nuevos pensamientos para las pruebas de la existencia de Dios, paradojales y completamente erróneas, y si no a través de mucha falta de claridad y ambigüedades; y luego también no demasiado rápidamente tranquilizado por las propias contradicciones. Hay buenas razones, si yo ahora, en mi intento/((77)) doy lugar a una cuidadosa exposición, que no repita lo que dijo *Descartes* sino que extraiga lo que efectivamente yacía en su pensamiento; pero luego se separa lo que fue consciente para él mismo, y lo que ciertos temas obvios, por cierto muy naturales, le ocultaban, respectivamente, suplantaban sus pensamientos. No son meros residuos de tradiciones escolásticas, no son prejuicios casuales de su tiempo sino lo *que fue obvio durante milenios*, cuya superación, en general, recién fue posible mediante un esclarecimiento y un pensar hasta el final su pensamiento original.

El conocimiento filosófico es, según *Descartes absolutamente fundado*; debe basarse en un fundamento de conocimiento inmediato y apodíctico que en su evidencia excluya toda duda imaginable. Cada paso de conocimiento mediato debe poder alcanzar precisamente tal evidencia. La visión de conjunto de las convicciones sostenidas hasta este momento, las adquiridas y las aceptadas, por todas partes le anuncian dudas o posibilidades de duda. En esta situación, para él y para cualquiera que seriamente quiera ser filósofo, es inevitable comenzar por *una suerte de epojé escéptica radical*, que ponga en cuestión el universo de todas las convicciones que ha tenido hasta ese momento y

que de antemano impide todo empleo de juicios de las mismas, toda toma de posición acerca de su validez o su no-validez. Todo filósofo debe una vez en la vida proceder así, y si no lo ha hecho, entonces debe proceder así aún si él ahora ya tiene «su filosofía». Antes de la *epojé*, esto debe ser manejado, pues, como un prejuicio cualquiera. Esta «*epojé cartesiana*» es, de hecho, de un radicalismo inaudito hasta entonces, pues no solo abarca expresamente la validez, hasta ese momento, de todas las *ciencias,* sino que hasta no acepta la evidencia apodíctica que pretendía la matemática, hasta la validez del *mundo de la vida* pre-científico y extra-científico, por lo tanto el mundo oculto en lo obvio permanentemente incuestionable de la experiencia sensible, y toda la vida de pensamiento de que ella se nutre, la no científica, finalmente también de la científica. Por primera vez, podemos decir, el grado más bajo de lodo conocimiento objetivo, el suelo del conocimiento, de todas las ciencias hasta ese momento,/((78)) de todas las ciencias «del» mundo, se pone en cuestión desde el «punto de vista del conocimiento», vale decir, la experiencia en sentido corriente, la experiencia «sensible», y correlativamente el mundo mismo: como el que para nosotros tiene sentido y ser, tal como éste vale con certeza incuestionable para nosotros como estando a la mano con este y aquel contenido de realidades singulares y sólo pierde su valor ocasionalmente en detalles por ser dudoso o de vana apariencia. Pero a partir de ahí también son puestas en cuestión todas las producciones de sentido y de validez que se funden en la experiencia. De hecho aquí se halla, como lo mencionamos antes, el comienzo histórico de una «crítica del conocimiento» y, en verdad, como de una crítica radical del conocimiento objetivo.

Nuevamente hay que recordar que el escepticismo antiguo, iniciado por *Protágoras* y por *Gorgias,* puso en cuestión y negó la *episteme*, esto es, el conocimiento científico del existente-en-sí, pero que no fue más allá de tal agnosticismo, no dijo nada

sobre la negación de lo racionalmente extraído de una «filosofía» que con sus presuntas verda-des-en-sí aceptó y creyó poder alcanzar un en sí racional. «El» mundo es racionalmente incognoscible, el conocimiento humano no puede ir más allá de las apariciones subjetivo-relativas. A partir de ahí habría sido en la nueva *psicología naturalista* posible, en efecto, llevar todavía más lejos el radicalismo (como, por ejemplo, para la proposición ambigua de Gorgias: «No hay nada»); pero en realidad nunca se llegó a eso. Al escepticismo, instalado también en épocas tardías, practico-éticamente (políticamente) de modo negativo, faltó el motivo cartesiano original: a través del infierno de una *epojé* cuasi-escéptica y ya no superable, penetrar por las puertas del cielo de una filosofía absolutamente racional y construirla sistemáticamente.

¿Pero cómo la *epojé* debe producir eso ahora? ¿Cómo se podrá demostrar un suelo originario de evidencias inmediatas y apodícticas por su intermedio, si precisamente pone de un golpe fuera de juego todos los conocimientos del mundo, en todas sus formas, también las de la simple experiencia de mundo, y con ese poner fuera de juego pierde el ser del mundo que tenía a la mano? La respuesta dice: si excluyo todas las tomas de posición respecto del ser y del no-ser del mundo, si me abstengo/((79)) de toda validez de ser referida al mundo, sin embargo, dentro de esa *epojé,* no se excluye *toda* validez de ser. Yo, el yo que lleva a cabo la *epojé*, no estoy yo mismo incluido en este ámbito de objetos, más bien —si la efectúo efectiva, radical y universalmente— estoy por principio excluido. Precisamente en esto encuentro la base apodíctica buscada, que excluye absolutamente toda duda posible. En qué medida yo también puedo impulsar la duda, e intento yo mismo pensar que para mí todo es dudoso o que en verdad no existe nada, es absolutamente evidente que, sin embargo, yo sería como el que duda, el que niega todo. Una duda universal no se suprime a sí misma. Por

lo tanto, durante la *epojé* universal la evidencia absolutamente apodíctica «yo soy» se alza para mí como un mandamiento. Pero en la misma evidencia hay incluida mucha diversidad. *Sum cogitans,* esta expresión de evidencia dice concretamente: *ego cogito - cogitata qua cogitata*. Eso incluye todas las cogitationes, las singulares y la síntesis fluyente hacia la unidad universal de una *cogitatio,* en la que como *cogitatum* el mundo y lo que pienso como agregado tenía y tiene validez de ser para mí; solo que yo ahora *como* filosofante, no debo simplemente efectuar al modo natural estas valideces y utilizarlas a modo de conocimiento. En mi posición de la *epojé* por encima de todas ellas, ya no puedo co-afirmarlas más. Por lo tanto, toda mi vida activa conjunta, la que experiencia, piensa, valora y demás, persiste para mí y sigue transcurriendo, sólo que lo que estaba ante los ojos como «el» mundo, como lo que existe para mí y vale, se ha transformado en mero *«fenómeno»,* y en verdad respecto a todas las determinaciones que le pertenecen. Todas ellas y *el mundo mismo* se han transformado en mis *«ideae»,* ellas son el haber inseparable de mis *cogitationes,* precisamente como sus *cogitata,* en la *epojé*. Aquí teníamos, pues, en el título ego *co-incluida,* una *esfera de ser absolutamente apodíctica* y no algo como una mera proposición axiomática *«ego cogito»* o *«sum cogitans»*.

Pero todavía hay que agregar algo, y algo especialmente admirable. Mediante la *epojé* soy empujado a aquella esfera de ser que *precede, por principio, a todo lo que es ser pensable por mí y sus esferas de ser*/((80)) *como su presuposición absolutamente apodíctica*. O lo que vale igualmente para Descartes: yo, el yo de la efectuación de la *epojé,* soy lo único absolutamente indudable, excluyente por principio de toda posibilidad de duda. Lo que si no se presenta como apodíctico, como por ejemplo, los axiomas matemáticos, deja abiertas posibilidades de duda, por lo tanto también la pensabilidad de la falsedad; de ella sólo se excluye y se justifica la pretensión de apodicticidad si se logra un

fundamento mediato y absolutamente apodíctico que reconduzca a aquella única absoluta evidencia originaria, a la que todo conocimiento debe reconducir, si es que una filosofía debe ser posible.

§18. La falsa interpretación de sí mismo de Descartes: la falsificación psicologista del ego puro logrado mediante la epojé

Aquí debemos mencionar algo que hemos callado intencionalmente en la exposición anterior. Con esto sale a la luz la *ambigüedad oculta* en el pensamiento cartesiano: se señalan dos posibilidades para la captación de esos pensamientos, para configurarlos, modos de plantear tareas científicas, de los cuales para *Descartes* sólo *uno* era obvio. Así el sentido de su exposición es (en cuanto suyo) fácticamente unívoco; pero lamentablemente esa univocidad se origina en que él no llevó a cabo efectivamente el radicalismo originario de su idea, que no sometió (no «puso entre paréntesis») efectivamente en todo el mundo de la *epojé*, efectivamente todos sus prejuicios; que él, perdido en su meta, no captó precisamente lo más significativo, lo que él había ganado en el «ego» de la *epojé*, para desplegar puramente en éste un *thaumázein* filosófico. En comparación con lo que tal despliegue había de dar, y en verdad muy pronto, todo lo que él había traído a la luz —que es tan original y con efectos tan amplios— en cierto sentido es superficial y en verdad es desvalorizado por su interpretación. Vale decir, admirándose por *este* ego recién descubierto en la *epojé,* se pregunta a sí mismo, *qué clase de yo* es ése, si es el yo del ser humano, el que es ser humano sensiblemente intuible/((81)) de la vida en común; luego él desconecta el cuerpo vivido —tal como el mundo sensible en general cae también bajo esta *epojé*— y así se determina para Descartes el ego corno *mens sive animus sive intellectus.*

Pero aquí, nosotros tendríamos algunas preguntas. ¿No se refiere la *epojé* a todos mis (del que filosofa) datos-pre-dados,

por lo tanto al mundo todo con todos los seres humanos y estos no sólo respecto de sus meros cuerpos? ¿Y así, a mí mismo como ser humano *total*, como el que vale para sí mismo permanentemente en el tener mundo natural? ¿No está aquí *Descartes* dominado de antemano por la certeza galileana de un mundo de cuerpos absolutamente puro, con la diferenciación entre lo meramente, sensiblemente experienciable, y aquello que como lo matemático es cosa de un pensamiento puro? ¿No es ya obvio para él que la sensibilidad remite a un en-sí existente, sólo que puede engañarse y que debe haber un camino racional para decidir esto y para conocer con racionalidad matemática el en-sí existente? ¿Pero acaso todo eso no es puesto entre paréntesis mediante la *epojé*, y en verdad aun como posibilidad? Es manifiesto que Descartes, de antemano, a pesar del radicalismo de la ausencia de supuestos que él exigía, tiene un *fin* para el que la apertura a ese ego debe ser el *medio*. Él no ve que con la convicción de la posibilidad del fin y de este medio ya ha abandonado ese radicalismo. No basta con la mera decisión respecto a la *epojé*, a la abstención radical de todo lo pre-dado, de toda validez previa de lo mundano; la *epojé* debe *ser* y *permanecer* seriamente efectuada. El ego no es un *residuum* del mundo sino la posición absolutamente apodíctica que sólo se hace posible por medio de la *epojé*, sólo por la «puesta entre paréntesis» del *conjunto* de la validez del mundo. Pero el *alma* es el *residuum de una abstracción previa* del cuerpo puro, y después de esta abstracción, por lo menos aparente, una parte agregada a este cuerpo. Pero (lo que no hay que dejar de atender) esta abstracción no ocurre en la *epojé* sino en el modo de consideración del investigador de la naturaleza o psicólogo, sobre la base natural del mundo pre-dado, del obviamente existente. Todavía vamos a hablar acerca de estas/((821)) abstracciones y de su apariencia de obviedad Aquí basta con ponerse en claro acerca de que en las consideraciones fundantes de las «Meditaciones» —las de la

introducción de la *epojé* y de su ego— mediante la identificación de ese ego con el alma pura se ha presentado una fractura en la consecuencia. Todo lo ganado, el gran descubrimiento de este ego pierde su valor por una sustitución contradictoria: en la *epojé*, un alma pura no tiene sentido en absoluto, estaría, pues, como «alma» en el «paréntesis», vale decir, como mero «fenómeno», tanto como el cuerpo vivido. No se debe pasar por alto el nuevo concepto de «fenómeno», que surgió por primera vez con la *epojé* cartesiana.

Se ve qué difícil es detenerse y aprovechar un cambio de toma de posición tan inaudito como el de la radical y universal *epojé*. Enseguida irrumpe en algún lugar el «*entendimiento humano natural*», de algún modo, a partir de la ingenua validez del mundo, y adultera el nuevo tipo de idea hecho posible y exigido por la *epojé*. (Por eso también las objeciones ingenuas de casi todos mis coetáneos filosóficos contra mi «cartesianismo», respectivamente, contra la «reducción fenomenológica» sobre la que he preparado esta exposición de la *epojé* cartesiana). Esta ingenuidad casi inextirpable ha hecho también que durante siglos casi nadie se escandalizara respecto a lo «obvio» de la posibilidad de conclusiones acerca de un «afuera» a partir del ego y de su vida cogitativa, y propiamente nadie se hizo la pregunta si respecto a esta esfera de ser egológica podía, en general, tener sentido un «afuera», lo que por cierto *convierte este ego en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas*. Pero tal vez una filosofía depende mucho de todo este enigma, y tal vez es la conmoción que el mismo *Descartes* sintió con el descubrimiento de este ego, sin embargo, para nosotros, espíritus más pequeños, es significativo como señal de que algo verdaderamente grande, y lo más grande, se anunciaba en eso que a través de errores y desvíos tenía que salir a la luz como «punto arquimédeo» de toda auténtica filosofía.

El nuevo motivo de la vuelta al ego, tan pronto como ingresó una vez en la historia de la filosofía, su potencia interior/((83)) se manifestó en que a pesar de sus adulteraciones y oscurecimientos introdujo una nueva era de la filosofía y le implantó un nuevo *telos*.

§19. El urgente interés de descartes por el objetivismo como razón de su errónea interpretación de sí mismo

En la forma fatal de una adscripción del propio yo anímico al ego, de la inmanencia psicológica a la inmanencia egológica, de la evidencia de lo psíquico «interno» o «percepción de sí mismo» a la percepción de sí mismo egológica, se producen las «Meditaciones» en *Descartes* y siguen obrando históricamente hasta nuestros días. Él mismo cree efectivamente poder demostrar el dualismo de las sustancias finitas, por la vía de las argumentaciones sobre eso trascendente a lo anímico propio (mediado por el primer argumento sobre de la trascendencia de Dios). Del mismo modo, él sostiene que para solucionar el importante problema de su actitud contradictoria, que después, en forma modificada, regresa en *Kant*, quien se pregunta cómo la configuración racional producida en mi razón (mis propias «*clarae et distinctae perceptiones*») —las de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza— pueden pretender una validez objetivamente «verdadera», metafísicamente trascendente. Lo que la Modernidad denomina teoría del entendimiento o de la razón, en sentido pregnante es la crítica de la razón, la problemática trascendental, y tiene su raíz de sentido en las «*Meditaciones Cartesianas*». La antigüedad no conoció algo semejante, ya que le eran ajenos la *epojé* cartesiana y su ego. De ese modo comienza con Descartes, de hecho, *un filosofar de un tipo completamente nuevo*, que busca su fundamento último en lo subjetivo. Sólo fue posible que *Descartes* persistiera en el puro objetivismo, a pesar de su fundamentación subjetiva, porque la *mens*, que primero en la *epojé* era (*stand*) para sí y operaba como

base de conocimiento absoluto para la fundamentación de las ciencias objetivas (dicho universalmente, es la filosofía), al mismo tiempo parecía co-fundada como tema legítimo *en ellas*, vale decir, en la psicología. *Descartes* aclara que el ego,/((84)) *suyo des-mundanizado mediante la epojé*, en cuyas *cogitationes* funcionantes el mundo tiene todo el sentido de ser que el mundo en cada caso puede tener para el ego, es *imposible* que ingrese como tema *en el mundo*, ya que *todo lo mundano* precisamente crea su sentido *a partir de estas funciones*, justamente por eso también el propio ser anímico, el yo en sentido habitual. Naturalmente le era aún menos accesible la consideración del ego tal como llega a ser descubierto en la *epojé* como siendo para sí mismo; todavía no es en absoluto «un» yo que puede tener fuera de sí mismo otros o muchos yo concomitantes. Permanece oculto para él que todas esas diferenciaciones, como yo y tú, dentro y fuera, sólo se «constituyen» en el ego absoluto. Así se comprende por qué *Descartes*, en su prisa por fundar cuidadosamente el objetivismo y las ciencias exactas como conocimiento absoluto-metafísico, no se planteó la *tarea* de *preguntar* sistemáticamente —permaneciendo consecuentemente en la *epojé— por aquello que en los actos, en las capacidades, es propio del ego puro y lo que produce en ellos como efectuación intencional*. Ya que él no se detuvo, no pudo abrirse a él la poderosa problemática: a partir del mundo como «fenómeno» en el ego, pregunta retrospectiva sistemáticamente en qué operaciones inmanentes del ego, efectivamente demostrables, el mundo ha conservado su sentido de ser. Una analítica del ego como de la *mens* era manifiestamente para *él* cosa de la psicología objetiva del futuro.

§20. La «intencionalidad» en Descartes[8]

Las fundamentantes primeras Meditaciones eran según esto una parte de la psicología que hay que destacar todavía expresamente como un momento altamente significativo, pero que

seguía sin ser desarrollado: la *intencionalidad,* que compone la esencia de la vida egológica. Otra palabra para eso es «*cogitatio*», por ejemplo, *tener conciencia de algo* en la experiencia, pensando, sintiendo, queriendo, etc.; pues cada *cogitatio* tiene su *cogitatum*. Cada uno es, en sentido amplio,/((85)) un acto de suponer, y así pertenece a cada uno algún modo de certeza: simple certeza, conjetura, tener por probable, dudar, etc. En conexión con esto están las diferencias de verificación y negación de verificación, respectivamente, entre verdadero y falso. Ya se ve que el título del problema de la intencionalidad abarca inseparablemente en sí los problemas del entendimiento y de la razón. Sin duda, no se trata de un planteo y manejo del tema «intencionalidad». Por otra parte, sin embargo, toda la supuesta fundamentación de la nueva filosofía universal a partir del ego, también ha de ser caracterizada como una «teoría del conocimiento», esto es, como una teoría acerca de cómo el ego en la intencionalidad de su razón (mediante actos racionales) produce conocimiento *objetivo*. Eso, por cierto, quiere decir en *Descartes:* conocimiento *que trasciende metafísicamente* al ego.

§21. Descartes como punto de partida de dos líneas de desarrollo: del racionalismo y del empirismo[9]

Sigamos ahora las líneas de desarrollo que parten de Descartes; una de ellas, la «racionalista» es conducida por *Malebranche, Spinoza, Leibniz,* a través de la escuela de Wolff hasta *Kant,* el punto de giro. En esas líneas de desarrollo se produce, pleno de ímpetu y se despliega en los grandes sistemas el espíritu del nuevo racionalismo, tal como a él se lo había transmitido *Descartes*. Aquí domina, pues, la convicción de que puede actualizarse en el método del «*mos geometricus*» un conocimiento universal, absolutamente fundado, del mundo pensado como un «en-sí» trascendente. Finalmente este nuevo racionalismo, el del empirismo inglés, reacciona precisamente contra esta convicción, contra el alcance de la nueva ciencia como la que al-

canza un «trascendente», de modo igualmente fuerte determinado por *Desearles*. Pero es una reacción de tipo semejante a la del antiguo escepticismo contra la filosofía racional de aquel tiempo. El nuevo empirismo escéptico ya se instala con *Hobbes*. Pero para nosotros, la crítica del entendimiento de Locke y su subsiguiente continuación en *Berkeley* y *Hume* es de gran interés, en virtud de su enorme efecto que continúa en la psicología y en la teoría del conocimiento/((86)). Esta línea de desarrollo es particularmente significativa porque ella es una parte esencial del camino histórico por el que el trascendentalismo de *Descartes*, psicológicamente adulterado (si nosotros ya podemos nombrar así este giro original hacia el ego), mediante el despliegue de sus consecuencias busca estudiar a fondo la conciencia de su insostenibilidad y a partir de ahí llegar a un trascendentalismo auténtico, más consciente de su verdadero sentido. Lo primero e históricamente más importante, era aquí el descubrimiento de sí mismo como insoportable contrasentido, por parte del psicologismo empirista (de cuño sensualista-naturalista).

§22. La psicología naturalista y gnoseológica de Locke

En el desarrollo empirista —tal como lo sabemos— la nueva psicología llega a su primera ejecución concreta, mediante el desdoblamiento de las ciencias puras de la naturaleza como correlato exigido. Esta está, entonces, ocupada con investigaciones psicológico-internas en el campo del alma de ahora en adelante separada de la corporalidad, así como con las elucidaciones fisiológicas y psicofísicas. Por otra parte esta psicología sirve a una teoría del conocimiento formada de un modo completamente nuevo y muy diferenciado respecto al cartesianismo. En la gran obra de *Locke*, a esto es de antemano a lo que propiamente se apunta. Se da como un intento nuevo, justamente producir eso que las «Meditaciones» de *Descartes* se habían propuesto producir: una fundamentación teorética del conoci-

miento de la objetividad de las ciencias objetivas. La actitud escéptica de este propósito se muestra desde el comienzo en preguntas acerca de la extensión, del alcance de los grados de certeza del conocimiento humano. *Locke* no sabe nada de lo profundo de la *epojé* cartesiana y de la reducción al ego. Él asume simplemente el ego como alma, que precisamente en la evidencia de la experiencia de sí mismo aprende a conocer sus estados internos, actos y capacidades. Sólo lo que la experiencia interna de sí mismo señala, sólo nuestras propias «ideas» son evidentemente dadas, dadas inmediatamente. Todo lo exterior mundano está excluido.

De este modo, lo primero es el análisis psicológico interno, puramente sobre la/((87)) base de la experiencia interna; en lo que se hace el uso pertinente de modo completamente ingenuo de las experiencias de otros seres humanos y de la aprehensión de la experiencia de mí mismo como de la experiencia que lo es *para mí, para un ser humano* entre seres humanos; por lo tanto, se utiliza la validez objetiva de las inferencias respecto de los otros. Cómo, pues, en general la investigación total transcurre como objetivo-psicológica, hasta que recurre a lo psicológico, mientras, sin embargo, toda esta objetividad está en cuestión.

El auténtico problema de *Descartes*, el de la trascendencia de las valideces egológicas (interpretado como intra-psicológico), incluidos en esto todos los modos de argumentar extra-mundanos, se pregunta cómo ellos mismos que, sin embargo, son *cogitationes* en el alma encapsulada, deben poder fundar un ser extra-anímico, esa problemática se suprime en *Locke* o se transforma en el problema de la génesis psicológica de la vivencia de validez real y de la capacidad pertinente. Que los datos sensibles, como sustraídos a la arbitrariedad de su producción, sean afecciones a partir de lo externo, que se anuncien cuerpos exteriores mundanos no es un problema para él sino algo obvio. Particularmente fatal para la psicología y para la teoría del co-

nocimiento del futuro es que a partir de la primera introducción cartesiana de la *cogitado* como *cogitatio* de *cogitata* —por lo tanto, de la intencionalidad— no hace ningún uso, no la reconoce como tema (como la más propia de las investigaciones fundamentadas). Es ciego para el total de la investigación. El alma es algo real tan cerrado para sí como un cuerpo; en el naturalismo ingenuo el alma es concebida como un espacio para sí en su famosa parábola: como una pizarra sobre la que los datos anímicos llegan y pasan. Este sensualismo de los datos con la doctrina del sentido externo e interno domina la psicología y la teoría del conocimiento durante siglos y hasta hoy, sin cambiar su sentido fundamental, a pesar de la impugnación habitual del «atomismo psíquico». Naturalmente quiere decir, de modo totalmente inevitable, en términos de Locke: percepciones (*Perzeption*[10] en), percepciones (*Wahrnehmungen),* representaciones «de» cosas, o creencias «en algo», querer «algo» y similares. Pero sigue fuera de consideración lo que se halla en las percepciones, *en las vivencias conscientes mismas* lo consciente en ellas *como tal,* que/((88)) la percepción *en sí misma* es percepción *de* algo, de este árbol.

¿Cómo debe la vida anímica, que es completamente conciencia, vida intencional del yo, que está ocupada con objetividades como siendo consciente de ellas, como conociendo con ellas, valorando, etc., cómo, si pasa por alto la intencionalidad, deben ser investigados seriamente, cómo pueden ser captados los problemas de la razón en general? ¿Y pueden, en general, [estos problemas, ser tratados] como psicológicos? ¿No hay detrás de los problemas psicológico-teóricos-de-cono-cimiento de que se ocupó *Descartes,* problemas no captados del «ego» de aquella *epojé* cartesiana? Tal vez esas no sean preguntas sin importancia y den de antemano una dirección al lector que piensa por sí mismo. En todo caso, ellas son una pre-interpretación acerca de lo que en partes subsiguientes del escrito se transforma en

primeros problemas, respectivamente, deben servir como vía a una filosofía que se realiza efectivamente «libre de prejuicios», una filosofía a partir de la más radical fundamentación en el planteamiento de problemas, en el método, en el trabajo sistemáticamente llevado a cabo.

También es interesante el hecho de que el escepticismo de Locke respecto del ideal científico racional y su limitación del alcance de las nuevas ciencias (que deben conservar su derecho) conduzca a un escepticismo de nuevo cuño. No se niega, como en el escepticismo antiguo, en general la posibilidad de la ciencia, aunque, sin embargo, nuevamente se aceptan cosas-en-sí incognoscibles. Nuestra ciencia humana es exclusivamente remitida a nuestras representaciones y formación de conceptos, por medio de los cuales podemos igualmente sacar conclusiones acerca de lo trascendente, mientras, sin embargo, por principio no podemos llegar a tener representaciones apropiadas de cosas-en-sí mismas, representaciones que expresen adecuadamente la esencia propia de las mismas. Sólo tenemos representaciones y conocimientos adecuados, y sólo los tenemos en lo anímico propio nuestro.

§23. Berkeley. La psicología de David Hume como teoría ficcionalista del conocimiento: la bancarrota de las ciencias y de la filosofía

Las ingenuidades y las inconsecuencias de *Locke* conducen a una rápida continuación de la configuración de su empirismo, prosiguen con un/((89)) idealismo paradojal y finalmente desembocan en un completo contrasentido. El fundamento sigue siendo el sensualismo y lo obvio aparente de que la única base indudable de todo conocimiento es la experiencia de si mismo y su ámbito de datos inmanentes. A partir de ahí, *Berkeley* reduce las cosas corporales que aparecen en la experiencia natural, a complejos de los mismos datos sensibles en los que aparecen. No es pensable ninguna conclusión mediante la cual, a partir

de estos datos sensibles, se puedan concluir otros, como de nuevo referidos a tales datos. Sólo podría tratarse de una conclusión inductiva, o sea, de una conclusión que procede de la asociación de ideas. Una materia existente en sí, según *Locke* un «*je ne sais quoi*», sería un invento filosófico. También es significativo que en esto él diluye el tipo de formación de conceptos de la ciencia de la naturaleza racional en una crítica sensualista del conocimiento.

Hume avanza hasta el extremo en estas direcciones. Todas las categorías de la objetividad, las científicas, en las que lo científico, lo precientífico, en las que la vida cotidiana piensa un mundo extra-anímico, objetivo, son ficciones. Primero los conceptos matemáticos: números, magnitudes, continuos, figura geométrica, etc. Ellos son, diríamos nosotros, idealizaciones metódicamente necesarias de lo dado intuido. Pero en el sentido de Hume son ficciones, y del mismo modo en la secuencia más amplia toda la matemática supuestamente apodíctica. El origen de estas ficciones debe ser muy bien aclarado psicológicamente (*scil.* sobre la base del sensualismo inmanente), vale decir a partir de la legalidad inmanente de las asociaciones y de las relaciones entre ideas. Pero también las categorías del mundo pre-científico, del simplemente intuido, el de las ciencias de los cuerpos (esto es, la supuesta identidad de los cuerpos que permanecen se halla en la intuición inmediatamente experimentada), del mismo modo que la identidad supuestamente experimentada de la persona, no son otra cosa que ficciones. Decimos, por ejemplo, «el» árbol allí, y diferenciamos en él sus cambiantes modos de aparición. Pero allí no hay nada inmanente anímico que no sea esos «modos de aparición». Son complejos de datos y siempre nuevamente otros complejos de datos, sin duda regulados entre sí por la asociación, «vinculados», por donde se aclara el engaño de un idéntico experimentado. Lo mismo vale para la persona: un «yo» idéntico no es

ningún dato/((90)) sino una multitud de datos que cambian interminablemente. La identidad es una ficción psicológica. A las ficciones de este tipo pertenece también la causalidad, la consecuencia necesaria. La experiencia inmanente muestra sólo un *post hoc*. El *propter hoc*, la necesidad de la consecuencia es una sustitución ficticia. De ese modo, en el «*Tratado*» de Hume se transforma en ficción en general el mundo, la naturaleza, el universo de los cuerpos idénticos, el mundo de las personas idénticas, después también la ciencia objetiva que las conoce en su verdad objetiva. Consecuentemente, debemos decir: razón, conocimiento, también los verdaderos valores, los puros ideales de cada uno, también los de tipo ético, todo eso es una ficción.

Esto es, entonces, una *bancarrota del conocimiento objetivo*. En última instancia, *Hume* termina en un *solipsismo*. ¿Pues cómo pueden las conclusiones de datos sobre datos pasar por alto la esfera inmanente? Sin duda, *Hume* no se formuló la pregunta, en todo caso no dice nada respecto a qué sucede con *la* razón, la de Hume, la que ha fundado esta teoría como verdadera, que ha llevado a cabo este análisis de lo anímico, que ha mostrado esas leyes de la asociación. ¿Cómo «enlazan» en general las reglas del orden conjunto asociativo? Aun si nosotros supiéramos de él, ¿no sería ese saber mismo otra vez un dato sobre la pizarra?

Como todo escepticismo, como todo irracionalismo, también el de *Hume* se suprime a sí mismo. Tan sorprendente como es el genio de Hume, así también es de lamentar que no lleve consigo un gran *ethos* filosófico correspondiente. Eso se muestra en que *Hume* en toda su exposición, se aplica a disfrazar levemente los resultados contradictorios y a interpretarlos como inofensivos, aunque él, (en el capítulo final del 1.er Tomo del «*Tratado*») siempre alude a la enorme perplejidad en que cae el filósofo teorético consecuente. En lugar de asumir la lucha

contra el contrasentido, en lugar de desenmascarar el supuesto obvio sobre el que se basa este sensualismo y en general el psicologismo para penetrar en algo obvio concordante y en una auténtica teoría del conocimiento, se queda en el papel del escepticismo académico, cómodo y muy impresionante. Por este comportamiento se transformó en el padre de un positivismo débil que sigue teniendo efecto, que evita los abismos/((91)) filosóficos o los encubre superficialmente, tranquilizándose con los éxitos de las ciencias positivas y sus explicaciones psicologistas.

§24. El auténtico motivo filosófico del quebrantamiento del objetivismo, oculto en el contrasentido del escepticismo de Hume

Detengámonos un momento. ¿Por qué el «*Tratado*» de *Hume* (respecto del cual el «*Ensayo sobre el entendimiento humano*» es una grave atenuación) es un acontecimiento histórico tan importante? ¿Qué sucedió allí? El radicalismo cartesiano de la falta de supuestos, con el fin de reconducir el auténtico conocimiento científico a las últimas fuentes de validez y a partir de ellas fundarlo absolutamente, exigía reflexiones subjetivamente orientadas, exigía el retroceso al yo cognoscente en su inmanencia. Por muy poco que se quiera aprobar la conducción *cartesiana* de ideas de teoría del conocimiento, ya no era posible sustraerse a la necesidad de esa exigencia. ¿Pero había que mejorar el proceder cartesiano?; después de los ataques escépticos, ¿era todavía alcanzable su meta: fundar absolutamente el nuevo racionalismo filosófico? De antemano el crecimiento enorme de los descubrimientos arrolladores matemáticos y de las ciencias de la naturaleza habló a favor. De modo que todos los que tomaban parte en estas ciencias mediante la investigación o el estudio, de antemano estaban convencidos de que su verdad, su método, tenían en sí el sello de lo definitivo, del paradigma. Y ahora el escepticismo empírico saca a la luz lo que no había si-

do desplegado por la consideración fundamental cartesiana, esto es, que el *conjunto del conocimiento del mundo,* tanto el precientífico como el científico, era un *enigma enorme*. Fácilmente se siguió a *Descartes* en su vuelta al ego apodíctico en su interpretación del mismo como *alma,* en la concepción de la evidencia originaria de la «percepción interna». ¿Qué era más esclarecedor que el modo como Locke ilustraba, mediante la imagen del «*white paper*», la realidad del alma separada y de la historicidad que circulaba interiormente por ella, de la génesis anímico-interna, y por lo tanto, la naturalizaba? ¿Pero se podía evitar, entonces, el *idealismo de Berkeley*/((92)) y de *Hume* y finalmente el escepticismo con todo su contrasentido? ¡Qué paradoja! Nada podía paralizar la fuerza propia de las ciencias exactas rápidamente crecidas e inatacables en sus propios resultados, la creencia en su verdad; y sin embargo, tal como se tomó en cuenta, los productos de la conciencia lo son del sujeto cognoscente, la evidencia y la claridad se transformaron en incomprensible contrasentido. No escandalizaba que en *Descartes* la sensibilidad inmanente produjera imágenes del mundo; pero que en *Berkeley el mundo corporal mismo* produjera esa sensibilidad y en *Hume* produjera toda el alma, con sus «impresiones» e «ideas», sus fuerzas pertinentes pensadas como análogas a las físicas, las leyes de asociación (¡cómo paralelas a la ley de gravedad!), todo el mundo, el *mundo mismo* y no sólo una imagen, pero sin duda, esta producción era una mera ficción, una representación íntimamente legitimada pero propiamente completamente vaga. Y eso vale para el mundo de las ciencias racionales tanto como para el de la *experientia vaga*.

Lo que aquí, a pesar de la contradicción que se podría hallar en las particularidades de los supuestos, no se hizo sentir fue una ineludible verdad escondida; ¿no se indicaba allí un *modo completamente nuevo* de juzgar la objetividad del mundo y todo su sentido de ser y correlativamente el de las ciencias objetivas,

un modo que no atacaba su derecho propio sino su pretensión metafísica y filosófica, vale decir, la de una verdad absoluta? Ahora finalmente se podía y debía estar convencido —lo que en estas ciencias había pasado por completo inadvertido—, la vida de la conciencia es vida *productiva*, bien o mal, productora de sentido de ser; ya como sensiblemente intuido y más aún como científico. *Descartes* no ahondó en el hecho de que tal como el mundo sensible, el cotidiano, es *cogitatum* de *cogitationes* sensibles, así también el mundo científico es *cogitatum* de *cogitationes científicas*, y no se da cuenta del círculo en que se halla si él ya en la demostración de Dios presuponía la *posibilidad* de los argumentos que trascendían al ego, mientras, sin embargo, esta posibilidad debía ser fundada mediante esa prueba. Que el/((93)) mismo mundo total pudiera ser un *cogitatum* a partir de la síntesis universal de las *cogitationes* fluyentes de manera diversa, y que en grado más alto la producción de la razón de las *cogitationes* científicas construidas sobre ella podía ser constitutiva para el mundo científico, esta idea estaba muy lejos de él. Pero esta idea, por medio de *Berkeley y Hume* ¿no se aproximaba, bajo la presuposición de que el contrasentido de este empirismo se hallara sólo en un cierto *obvio supuesto*, mediante el que de antemano se expulsaba la razón inmanente? Mediante la revivificación y la radicalización del problema fundamental cartesiano por parte de *Berkeley* y de *Hume*, visto desde nuestra exposición crítica, el *objetivismo «dogmático»* fue profundamente *conmocionado*: no sólo el *objetivismo matematizante* que entusiasmaba a los coetáneos, que adjudica propiamente al mundo mismo un en-sí matemático-racional (que nosotros, en nuestras teorías más o menos perfectas, reproducimos, por así decir, cada vez mejor), sino que el *objetivismo en general* había dominado los siglos.

§25. El motivo «trascendental» en el racionalismo: la concepción de Kant de una filosofía trascendental

Es sabido que *Hume* también asumió una posición peculiar en la historia mediante el giro que obró en el desarrollo del pensamiento de Kant. *Kant* mismo dice con palabras muchas veces citadas, que Hume lo despertó de su sueño dogmático y sus investigaciones en el ámbito de la filosofía especulativa le dieron otra dirección. ¿Era entonces la histórica misión de *Kant* experimentar aquella conmoción del objetivismo del que hablé, y emprender en su filosofía trascendental la solución de la tarea que Hume había eludido? La respuesta debe ser *negativa*. Es un nuevo tipo de subjetivismo trascendental el que se instala con *Kant* y se cambia en nuevas formas en los sistemas del idealismo alemán. *Kant* no pertenece a la línea de desarrollo que desde *Descartes,* pasando por *Locke* se produce en continuidad, él no es/((94)) un continuador de Hume. Su interpretación del escepticismo humeano y el modo como reacciona contra él están condicionados por el propio origen en la escuela de Wolff. La «revolución del modo de pensar» motivado por la incitación de *Hume,* no se dirige contra el empirismo sino contra el modo de pensar del racionalismo postcartesiano que culmina con *Leibniz,* y que con la exposición en forma de libro de texto sistemático de *Ch. Wolff* había alcanzado su mayor influencia, su forma más ampliamente convincente.

¿Qué quiere decir, en primer lugar, captado completamente en general, el «*dogmatismo*» que Kant desarraiga? Por mucho que las «Meditaciones» siguieran obrando en la filosofía postcartesiana, el radicalismo apasionado que ellas promueven no fue asumido por los sucesores de *Descartes*. Se estaba rápidamente dispuesto a reconocer que *Descartes* en su pregunta retrospectiva por la última fuente de todo conocimiento sólo quería fundar y hallaba difícil de fundar, la legitimidad metafísica totalmente captada, absoluta, de las ciencias objetivas; o sea, la legitimidad de la filosofía como ciencia universal objetiva o, lo que es lo mismo, la legitimidad del ego cognoscente, sus

configuraciones racionales, en virtud de las evidencias que tienen lugar en su «*mens*», admitir su validez como naturaleza con un sentido que la trasciende. La nueva concepción del mundo de los cuerpos cerrados como naturaleza, la referida a las ciencias de la naturaleza; la concepción correlativa de las almas cerradas y la tarea de una nueva psicología referida a ella y con el método racional según el modelo matemático; todo eso se había impuesto. En todas las orientaciones la filosofía racional estaba en marcha, el interés residía en los descubrimientos, las teorías, lo estricto de sus conclusiones de modo correspondiente a lo general del método y a su perfeccionamiento. En eso se hablaba mucho de conocimiento y también en la generalidad científica. Pero la reflexión cognoscitiva *no era la trascendental*, sino una reflexión *práctico-cognoscitiva*, por lo tanto semejante a aquella que practica quien actúa en cualquier otra esfera de interés práctico y que se expresa en las proposiciones generales de una *doctrina de las reglas*. Según esto se trataba de lo que solemos llamar lógica, aunque en una limitación tradicional, muy estricta/((95)). Con esto podemos decir muy correctamente (ampliando el sentido): se trata de una lógica como *doctrina de las normas y doctrina de las* reglas en la más plena universalidad, con el fin de lograr una filosofía racional.

Por lo tanto la orientación temática era doble: *por una parte*, estaba llamada a funcionar respecto de un universo sistemático de «leyes lógicas», respecto de la totalidad teórica de verdades, que como normas para todos los juicios debían poder ser verdad objetiva; de esto forma parte, junto a la vieja lógica formal, además, la aritmética, toda la matemática analítica pura, esto es, la «*mathesis universalis*» de Leibniz, en general todo *apriori* puro.

Por otra parte, la orientación temática se dirigió a consideraciones generales sobre quienes juzgan en cuanto aspiran a la verdad objetiva: cómo han hecho uso normativo de aquellas le-

yes para que pueda presentarse la evidencia que se refiere a un juicio como objetivamente verdadero; lo mismo acerca de los modos e intentos del fracaso y similares.

Ahora bien, manifiestamente, en sentido más amplio, en todas las leyes «lógicas», comenzando por el principio de no contradicción, estaba incluida *eo ipso* la *verdad metafísica*. Su teoría sistemáticamente llevada a cabo tenía por sí misma el significado de una *ontología general*. Lo que aquí sucedía científicamente era la obra de la razón pura, que operaba exclusivamente con los conceptos innatos del alma cognoscente. Era «*obvio*» que estos conceptos, que las leyes lógicas, que las legalidades racionales puras en general tenían una verdad metafísico-objetiva. Ocasionalmente se hacía referencia, en memoria de *Descartes*, también a Dios como garante, con poca preocupación porque la metafísica racional tuviera que demostrar la existencia de Dios.

Frente a la capacidad de pensar puramente *apriórica*, a la de la razón pura, estaba la de la sensibilidad, la capacidad de experiencia externa e interna. El sujeto afectado en la experiencia externa desde «afuera», ciertamente se vuelve por su intermedio verdaderamente objeto afectado, pero para conocerla en su verdad necesitaba la razón pura, vale decir, el sistema de normas, en las que ésta se despliega, como la «lógica» para todo verdadero conocimiento del mundo objetivo Tal es la concepción./

((96)) Con respecto a *Kant*, quien ya había tenido la experiencia de la influencia de la psicología empirista, por intermedio de *Hume* se dio cuenta de que entre la puras verdades de la razón y la objetividad metafísica quedaba un abismo de incomprensibilidad, esto es, cómo, precisamente, estas verdades de razón podían efectivamente dar respuesta al conocimiento de cosas. Ya la racionalidad ejemplar de las ciencias matemáticas de la naturaleza se transformaba en un enigma. Era seguro que

ella, de hecho, debiera su racionalidad totalmente indudable, su método, al *apriori* normativo de la razón puramente lógico-matemática, que ella, en sus disciplinas, mostrara una inatacable racionalidad pura. La ciencia de la naturaleza, sin duda, no es puramente racional, en la medida en que necesita la experiencia externa; pero todo lo que en ella es racional lo debe a la razón pura y a su normativa, sólo por su intermedio puede haber experiencia racionalizada. Lo que, por otra parte, concierne a la sensibilidad, así se lo había aceptado en general, ella produce los datos meramente sensibles justamente como resultado de la afección desde afuera. Y sin embargo, se procedía como si el mundo de la experiencia del ser humano pre-científico —que todavía no logificaba a partir de la matemática— fuera el mundo pre-dado a partir de la sensibilidad.

Hume había mostrado que nosotros ingenuamente atribuíamos la causalidad a este mundo, decíamos captar en la intuición consecuencias necesarias. Lo mismo vale para todo lo que hace a los cuerpos del mundo circundante cotidiano, a cosas idénticas de características idénticas, relaciones, etc. (como Hume, en el «*Tratado*» que *Kant* no conoció, de hecho, había estudiado detenidamente). Datos y complejos de datos llegan y pasan, la cosa supuestamente meramente experimentada por vía sensible, no es nada que permanezca a través de este cambio. Por eso, el sensualista lo explica como ficción.

Él sustituye por meros datos sensibles, diremos *nosotros*, la percepción que nos pone las *cosas* (las cosas cotidianas) ante los ojos. Con otras palabras: él pasa por alto que la mera sensibilidad, referida a meros datos de sensación, no puede responder por ningún objeto de la experiencia. Por lo tanto, pasa por alto que estos objetos de experiencia remiten a una operación espiritual oculta, y al problema acerca de qué clase de operación/((97)) puede ser ésta. De antemano ella debe ser tal que haga que la experiencia científica, mediante la lógica, la mate-

mática, la ciencia matemática de la naturaleza sea reconocible con validez objetiva, vale decir, con necesidad aceptable por todos y que a todos obligue.

Kant se dice: sin duda, las cosas aparecen pero sólo porque los datos sensibles ya en cierto modo son recogidos por ocultas formas *a priori*, que en el cambio se logifican, sin que sea interrogada la razón abiertamente devenida lógica, matemática, ni llegue a una función normativa. Ahora bien, si cada cuasi-lógica es una contingencia psicológica, ¿si las abstraemos, puede una matemática, una lógica de la naturaleza en general, tener la posibilidad de conocer objetos con meros datos sensibles?

Tales son, si no me equivoco, las íntimas ideas conductoras de Kant. Kant emprende ahora de hecho un procedimiento regresivo para mostrar que si una experiencia conjunta debe ser efectiva experiencia de *objetos naturales,* de objetos que según ser y no-ser, según haber sido dispuestos así y de otro modo, deben, en verdad objetiva, poder ser científicamente cognoscibles, entonces el mundo que aparece intuitivamente ya debe ser una configuración de la capacidad «intuición pura» y «razón pura», la misma que se expresa en la matemática, en la lógica en un pensamiento explícito.

Con otras palabras, la razón tiene un *doble* modo de funcionar y de mostrarse; *un* modo es su auto-despliegue sistemático en el quehacer de las ciencias matemáticas puras. En esto ella presupone la fórmula de la «intuición pura» que todavía pertenece a la sensibilidad. El resultado objetivo de ambas capacidades es la matemática pura como teoría. El *otro* modo es la permanentemente oculta razón operante, la que siempre racionaliza los datos sensibles y siempre los tiene ya racionalizados. Su resultado objetivo es el mundo de objetos intuidos sensiblemente, la presuposición empírica de todo pensamiento científico de la naturaleza, como también del pensar conscientemente normativo lo empírico del mundo circundante por medio de la

razón matemática manifiesta. Como el mundo corporal intuido, así el mundo científico de la naturaleza en general (y con esto, el/((98)) mundo científico a ser conocido, dualístico) es configuración subjetiva de nuestro intelecto, sólo que el material de los datos sensibles se origina a partir de una afección trascendente mediante «cosas en sí». Estas son, por principio, inaccesibles al conocimiento (objetivo-científico). Pues, según esta teoría, la ciencia humana como efectuación enlazada mediante el juego conjunto de las capacidad subjetivas «intuición» y «razón» (o como dice Kant, «entendimiento») no puede aclarar el origen, la «causa» de la multiplicidad fáctica de datos sensibles. Las últimas presuposiciones de la posibilidad y efectividad del conocimiento objetivo no pueden ser objetivamente cognoscibles.

Si la ciencia de la naturaleza se consideraba como una rama de la filosofía, de la ciencia última de lo que es, y con su racionalidad creía poder conocer el existente en sí más allá de la subjetividad de la capacidad de conocer, entonces, para *Kant*, la *ciencia objetiva*, como una operación que permanece en la subjetividad, se separa *de su teoría filosófica* que como teoría de la operación que se lleva a cabo en la subjetividad, y con esto, como teoría de la posibilidad y alcance del conocimiento objetivo, descubre la ingenuidad de la *supuesta filosofía racional de la naturáleza-en-si*.

Es conocido cómo esta crítica es para *Kant* el comienzo de una filosofía en el viejo sentido, para el universo de lo existente, que alcanza, por lo tanto, también el en-sí *racionalmente* incognoscible, tal como cree poder hacer manifiesto bajo los títulos «*Crítica de la razón práctica*» y «*Crítica del juicio*», con los que no sólo limita pretensiones filosóficas sino que cree poder abrir caminos en el en-sí «científicamente» incognoscible. Aquí no tenemos que ocupamos de esto. Lo que nos interesa es —dicho con generalidad formal— que *Kant* como reacción contra

el positivismo de *Hume* —tal como él lo comprende— proyectó una gran filosofía científica, *de un tipo nuevo,* construida sistemáticamente, en la que el giro cartesiano hacia la subjetividad de la conciencia se producía en forma de subjetivismo trascendental.

Como siempre cuando se trata de la verdad de la filosofía kantiana, sobre la que aquí no vamos a emitir juicio, no debemos pasar por alto/((99)) que *Hume,* tal como *Kant* lo comprende, no es el verdadero *Hume*.

Kant habla del «*problema de Hume*». ¿Qué es lo que efectivamente mueve al *mismo Hume*? Lo hallamos si re-transformamos en su *problema* la teoría escéptica de *Hume*, su afirmación total, extendiéndose a sus consecuencias, que con total perfección no encuentran expresión en la teoría, aunque es difícil aceptar que un genio de la dimensión espiritual de Hume no haya extraído expresamente las consecuencias y, manejadas teoréticamente, no las haya visto. Si procedemos así no encontramos nada menos que el problema universal:

¿Cómo se ha de llevar a la *comprensibilidad,* lo *ingenuamente obvio* de la certeza del mundo en que vivimos y, en verdad, tanto la certeza del *mundo cotidiano* como de las eruditas *construcciones teóricas* sobre la base de este mundo cotidiano?

¿Qué es, según sentido y validez, el «mundo objetivo», el ser objetivamente verdadero, también la verdad objetiva de la ciencia, que ya desde Hume (y respecto a la naturaleza ya desde *Berkeley*) se advertía universalmente, que el «*mundo*» es uno en la subjetividad, y —expresado a partir de mí, de quien en cada caso filosofa— una validez surgida en mi subjetividad, con todo su contenido, en el que ella vale en cada caso y para mí?

La *ingenuidad* de lo que se dice sobre «objetividad», que deja fuera de cuestión la subjetividad efectiva-concretamente operante, que tiene experiencia, que conoce, la *ingenuidad* del cien-

tífico de la naturaleza, del mundo en general, que es ciego para todas las verdades que logra como objetivas, y el mismo mundo objetivo que en sus fórmulas es sustrato (tanto como mundo de experiencia cotidiano, como también mundo de conocimiento comprensible de grado más alto), es su propia *configuración de la vida* devenida en él mismo, naturalmente esa ingenuidad no sigue siendo posible cuando *la vida* se ubica en el punto de mira. ¿Y acaso esta liberación no debe hacer consciente el poder de la motivación de *Hume* a quien corresponda, a quien seriamente profundice en el «*Tratado*» y después del descubrimiento de sus presuposiciones naturalistas?

¿Pero cómo es captable este *subjetivismo radical extremo*/((100)), el del mundo mismo subjetivizado? El enigma del mundo, en el más profundo y último sentido, el enigma de un mundo cuyo ser es *ser a partir de la operación subjetiva*, y éste en la evidencia de que otro no puede ser pensable en absoluto, eso y no otra cosa es el *problema de Hume*.

Pero *Kant*, que —tal como es fácil comprobarlo— tiene tantas *presuposiciones* con la validez de lo «obvio», las que están incluidas en el sentido de Hume en este enigma del mundo, que nunca dio con ellas. Su problemática se ubica precisamente sobre la base del racionalismo en curso desde *Descartes,* pasando por *Leibniz* hasta *Wolff*.

De este modo, nosotros tratamos de hacer comprensible la posición difícilmente interpretable de Kant frente a un entorno histórico, en el problema que fue el primer hilo conductor y determinante de la ciencia de la naturaleza racional del pensamiento de Kant. Lo que ahora nos interesa en particular es —primero expresado con generalidad formal— que como reacción contra el positivismo de datos de Hume, que en su ficcionalismo abandona la filosofía como ciencia, ahora *por primera vez desde Descartes* se presenta una gran filosofía científica, sis-

temáticamente construida que debe ser denominada *subjetivismo trascendental*.

§26. Elucidación previa del concepto de «trascendental» que nos guía

Querría inmediatamente señalar aquí lo siguiente: la expresión «*filosofía trascendental*» ha sido usada a partir de Kant, y esto también como título general para la filosofía universal, cuyo concepto se orienta luego según el tipo de la kantiana. Yo mismo uso la palabra «trascendental» *en un sentido amplio* para el motivo original —discutido por nosotros arriba con más detenimiento— que por medio de *Descartes* es donante de sentido en todas las filosofías modernas y que en todas en ellas, por así decir, quiere llegar a sí mismo, y quiere alcanzar la auténtica y pura forma de tarea y el efecto sistemático. Es el motivo de la pregunta retrospectiva por la fuente última de toda configuración de conocimiento, por la toma de conciencia de sí mismo del cognoscente respecto de sí mismo y de su vida cognoscente, en la que todas las configuraciones científicas que valen para él ocurren con un propósito, como/((101)) adquisiciones conservadas que están y siempre estarán libremente disponibles. Efectuándose radicalmente, ése es el motivo de una [filosofía] fundada puramente a partir de esta fuente, por lo tanto filosofía universal. Esta fuente lleva el título *yo-mismo* con el conjunto de mi vida cognoscitiva efectiva y posible, finalmente con mi vida concreta en general. Toda la problemática trascendental circunscribe la relación de *este* mi yo —del «ego»— con lo que primero, obviamente se pone para él: con mi *alma*, y después, de nuevo, circunscribe la relación de ese yo y de mi vida de conciencia con el *mundo*, del que yo tengo conciencia, y cuyo verdadero ser reconozco en mis propias configuraciones de conocimiento.

Naturalmente, este concepto, el más general, de «trascendental» no ha de ser demostrado documentalmente; no se pue-

de alcanzar mediante la exposición inmanente de sistemas singulares y de su comparación. Más bien es un concepto adquirido por medio de la profundización en la historicidad propia de toda la filosofía moderna: el concepto de una tarea que aspira a pasar desde una vaga dinámica hacia su *energeia,* sólo mostrable como a partir de la fuerza impulsora de desarrollo que se halla en ella.

Esto es aquí una interpretación preliminar que por medio del análisis histórico que hemos hecho, en cierto sentido ya estaba preparada, en tanto que sólo las exposiciones más amplias deberán demostrar la legitimidad de nuestro tipo de consideración histórica «ideológica» y su función metódica para una construcción definitiva de una filosofía trascendental en sentido propio y suficiente. Esta interpretación preliminar de un *subjetivismo trascendental radical* suscitará sorpresa y escepticismo. Esto es muy bienvenido por mí, *en caso* de que este escepticismo no quiera decir de antemano la decisión a favor del rechazo, sino que signifique libre abstención de todo juicio.

§27. La filosofía de Kant y sus sucesores en la perspectiva de nuestro concepto conductor de lo «trascendental». La tarea de una toma de posición crítica

Volvamos a *Kant*; también su sistema debe ser designado, definido en el sentido general, como «filosofía trascendental», aunque está lejos de efectuar una efectiva fundamentación radical de la filosofía,/((102)) de la totalidad de todas las ciencias. Kant no se aventuró nunca en la enorme profundidad de la consideración fundamental cartesiana, ni tampoco fue motivado por su propia problemática a buscar en esas profundidades últimos fundamentos y decisiones. Si yo pudiera —tal como lo espero—, en las exposiciones que siguen querría lograr despertar la intelección acerca de que cuanto más radical es una filosofía trascendental, es tanto más auténtica y tanto más cumple su misión como filosofía; finalmente, que ella, ante todo, llega

en general a su efectiva y verdadera existencia cuando el filósofo se esfuerza por alcanzar una clara *comprensión de su sí mismo como subjetividad funcionante como fuente originaria*; así nosotros nos veremos obligados a reconocer que la filosofía de *Kant* se halla en *camino* hacia allí; que ella se ajusta al sentido general-formal de una filosofía trascendental de nuestra definición. Es una filosofía que, frente al objetivismo pre-científico y científico, vuelve a la *subjetividad cognoscente como lugar originario de toda configuración de sentido y validez de ser objetivas* y se hace cargo de comprender el mundo existente como configuración de sentido y de validez, y de este modo poner en marcha *un tipo esencialmente nuevo de cientificidad y de filosofía.* De hecho, si no tomamos en cuenta la filosofía negativista-escéptica de un *Hume*, el sistema kantiano es el primer intento, llevado a cabo con seriedad científica considerable, de una filosofía trascendental efectivamente universal, pensada como ciencia estricta, de un sentido de *cientificidad estricta recién descubierto* y único auténtico.

Lo mismo vale, sea dicho de antemano, para las grandes continuaciones y cambios de configuración del trascendentalismo kantiano en los grandes sistemas del idealismo alemán. Todos comparten la convicción fundamental de que las ciencias objetivas, por mucho que ellas se estimen, y en particular las ciencias exactas en virtud de sus evidentes resultados teóricos y prácticos como sedes del único método verdadero y como cámaras del tesoro de las verdades últimas, en general todavía no/((103)) son seriamente ciencias, no son conocimientos a partir de fundamentaciones últimas, vale decir, de última responsabilidad teórica por sí misma, por lo tanto tampoco son conocimiento de lo que es en la verdad última. Eso sólo lo produce un método trascendental-subjetivo y, llevada a cabo como sistema, la filosofía trascendental. Del mismo modo, como ya sucede en *Kant*, la opinión no es que la *evidencia del método posi-*

tivo-científico sea un engaño y sus resultados sólo sean resultados aparentes, sino que esta evidencia misma es un *problema*; que el método objetivo-científico se base sobre un fundamento subjetivo profundamente oculto, nunca cuestionado, cuya elucidación filosófica sería la única que presentaría el verdadero sentido de las operaciones de la ciencia positiva y correlativamente el verdadero sentido de ser del mundo objetivo, precisamente como trascendental-subjetivo.

Para poder comprender ahora la posición de Kant y de los sistemas del idealismo trascendental que parten de él, en unidad de sentido teleológico de la filosofía moderna, y con esto avanzar en nuestra propia comprensión de nosotros mismos, es necesario aproximamos críticamente al estilo de su cientificidad y con esto también aclarar la falta de radicalismo en su filosofar, contra la que hemos luchado. Quedémonos en *Kant*, como punto significativo de giro dentro de la historia moderna. La critica que ha de serle aplicada, alumbrará retrospectivamente el conjunto de la anterior filosofía de la historia, vale decir, respecto del *sentido general de la cientificidad* que toda la filosofía *anterior* aspiraba a actualizar, como el único que en general se hallaba y podía hallarse en su horizonte espiritual. Precisamente por ese medio se presentará el *concepto más importante*, más profundo, de «objetivismo» (más importante todavía que aquél que pudimos definir antes) y con esto también el sentido propiamente radical de la contraposición entre objetivismo y trascendentalismo.

Sin embargo, más allá de esto, los análisis críticos más concretos de las configuraciones de pensamientos del *giro kantiano* y su contraste con el *giro cartesiano*, en cierto modo, ponen en movimiento nuestro propio co-pensar, el cual, a nosotros, poco a poco, como por sí mismo, nos ubica ante el *último giro*/((104)) y las últimas decisiones. Nosotros mismos vamos a ser atraídos hacia una transformación interna, en la que la dimensión de lo

«trascendental» más largamente completada y, sin embargo, permanentemente oculta, efectivamente se nos hace visible, llega a la *experiencia directa*. La base de experiencia abierta en su infinitud se vuelve pronto campo de labranza de una *filosofía de trabajo metódico*, y en verdad en la evidencia de que todos los problemas del pasado filosófico y científicamente pensables deben ser pensados y decididos a partir de esa base./

III. La elucidación del problema trascendental y la función de la psicología a ese respecto ((105))

A. El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado

§28. La «presuposición» no-expresa de Kant: el mundo de la vida obviamente válido

Kant está seguro de que su filosofía derriba al racionalismo dominante mediante la demostración de la insuficiencia de los fundamentos del mismo. Con derecho, le reclama haber omitido preguntas que para el racionalismo debieran haber sido fundamentales, esto es, que nunca ahondó en la estructura subjetiva de nuestra conciencia de mundo ni en el conocimiento científico, y por eso nunca preguntó cómo llega a ser cognoscible a priori el mundo que sin más se nos aparece a nosotros, seres humanos, y a nosotros como científicos; cómo, por lo tanto, es posible la ciencia exacta de la naturaleza, para la que, sin embargo, la matemática pura y lo demás puro apriorístico es el instrumento del conocimiento válido de todo lo racional objetivo, incondicionalmente y para todo lo racional (para cualquiera que piense lógicamente).

Pero Kant, por su parte, no tiene idea alguna de que él en su filosofar hace pie en presuposiciones no cuestionadas y que, sin duda, los grandes descubrimientos que hay en su teoría sólo se

hallan en ella encubiertos, por lo tanto no son resultados acabados, así como las teorías mismas no/((106)) son teorías terminadas, no tienen forma de cientificidad definitiva. Lo que él ofrece exige nueva elaboración y, ante todo, análisis críticos. Ejemplo de un gran descubrimiento —de un mero pre-descubrimiento— concierne a la naturaleza de la doble función del entendimiento, el que se expone en las leyes normativas en la toma de conciencia de sí mismo y, por otra parte, el entendimiento oculto que gobierna, vale decir, que gobierna como entendimiento constituyente para la forma de sentido «mundo intuido», permanentemente devenida y que, de modo movible, sigue deviniendo. Este descubrimiento nunca pudo ser efectivamente fundamentado ni hacerse meramente comprensible, al modo de la teoría kantiana, como resultado de un mero método regresivo. En la «deducción trascendental» de la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* Kant hace un intento de fundamentación directa que descienda hacia las fuentes originarias, pero sólo para interrumpir pronto nuevamente, sin llegar a los auténticos problemas de fundamentación que se abrían a partir de estos supuestos lados psicológicos.

Comenzamos nuestras reflexiones señalando que la formulación kantiana de preguntas de la crítica racional tenía una base no cuestionada de presuposiciones, que co-determinaban el sentido de sus preguntas. Ciencias, a cuyas verdades, a cuyos métodos Kant asigna validez efectiva se convierten en problemas, y con esto las mismas esferas de ser a que ellas se refieren. Ellas se vuelven problema sobre la base de ciertas preguntas que traen a consideración a la subjetividad cognoscente, que encuentran su respuesta mediante teorías sobre la subjetividad trascendental-formativa, sobre las operaciones trascendentales de la sensibilidad, del entendimiento, etc., y culminan respecto de las funciones del yo de la «apercepción trascendental». La operación enigmáticamente producida, de la ciencia matemáti-

ca de la naturaleza y de la matemática pura (en nuestro sentido ampliado), como su método lógico, deben hacerse comprensibles por medio de estas teorías, pero ellas también condujeron a una reinterpretación revolucionaria del propio sentido de ser de la naturaleza como mundo de experiencia posible y de conocimiento posible, por lo tanto, correlativamente, a la reinterpretación del sentido de verdad propio de las ciencias concernientes.

Naturalmente, con la formulación kantiana de preguntas, de antemano se presupone el mundo de la vida como existente, en el que todos nosotros,/((107)) también quien en cada caso filosofa, conscientemente tenemos existencia, y no menos las ciencias como hechos de la cultura, en este mundo, con sus ciencias y teorías En el mundo, nosotros somos objetos entre objetos, dicho en términos del mundo de la vida; vale decir, como siendo aquí y allá con simple certeza de experiencia, ante todo constataciones científicas, sea fisiológicas, psicológicas, sociológicas etc. Por otra parte, nosotros somos sujetos para ese mundo, vale decir como sujetos yoicos que lo experiencian, toman en consideración, valoran, que son los únicos para quienes este mundo circundante tiene el sentido de ser que, en cada caso, le han otorgado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones etc., y en el modo de validez (de la certeza de ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc.) que nosotros, como sujetos que validan, hemos efectuado actualmente, respectivamente, como adquisiciones habituales poseídas desde antes y que llevamos con nosotros, como valideces de este y aquel contenido que podemos volver a actualizar a voluntad.

Sin duda, ese es un cambio multiforme, mientras, sin embargo, en eso «el mundo» se conserva como existiendo unitariamente, sólo corrigiéndose en cuanto a contenido.

Manifiestamente, con evidencia del cambio de contenido del objeto percibido, como cambio o movimiento percibido en él mismo, se separa del cambio de los modos de aparición (por ejemplo, las perspectivas, las apariciones cerca o lejos) en el que tal objetivo se exhibe como presente para sí mismo. Vemos eso en el cambio de actitud. Dirigida directamente hacia el objeto y a sus propiedades, la mirada atraviesa las apariciones hacia la continua unificación que continuamente aparece en ella, el objeto en la validez de ser del modo «presente en sí mismo». Instalados reflexivamente no tenemos una sola cosa sino lo múltiple; el curso mismo de las apariciones es ahora temático, y no es, en cambio, eso que en ellas aparece. La percepción es el modo originario de la *intuición,* ella pone en proto-originariedad lo que está ahí en el modo de lo presente en sí mismo. Junto a eso tenemos otros modos de intuición que en sí mismos, conscientemente, tienen presente en sí mismo el carácter de transformaciones de este «mismo ahí». Ellos son presentificaciones, transformaciones de la presentación; ellos hacen conscientes la modalidades del tiempo, por ejemplo, no el existente-sí-mismo-ahí, sino el habiendo-sido-sí-mismo-ahí o el/((108)) futuro, el sí mismo-a-devenir-existente. Las intuiciones presentificantes «repiten» —en ciertas modificaciones que les pertenecen— todas las multiplicidades de aparición en las que lo objetivo se presenta perceptivamente: la intuición rememorante, por ejemplo, señala el objeto como sido-él mismo-ahí, en tanto ella repite la puesta en perspectiva (*Perspektivierung*) y demás modos de aparición pero en modificaciones rememorativas. Ella es ahora consciente como habiendo sido puesta en perspectiva, como habiendo sido en el curso de «presentaciones de» subjetivas, en mis anteriores valideces de ser.

Aquí podemos elucidar ahora el discurso sobre el sentido del mundo, mundo de la intuición sensible en su muy condicionada legitimidad. En todas las verificaciones de la vida natural de

intereses que se sostienen puramente en el mundo de la vida, juega un papel prominente la vuelta a la intuición «sensiblemente» experienciante. Pues toda cosa que se exhiba en el mundo de la vida como concreta, tiene, obviamente, una corporeidad, aun cuando no sea un mero cuerpo, como por ejemplo, un animal o un objeto cultural, que por lo tanto tiene propiedades psíquicas u otras, espirituales. Prestemos atención ahora puramente a lo corporal de las cosas, así se presenta, manifiestamente, por la percepción sólo en el ver, en el tocar, en el oír etc., por lo tanto en aspectos visuales, táctiles, acústicos y similares. En esto participa obvia e inevitablemente nuestro cuerpo vivido, nunca ausente en el campo de percepción, y en verdad con sus correspondientes «órganos de percepción» (ojos, manos, orejas etc.). Ellos desempañan aquí un papel conscientemente, de modo estable, y en verdad funcionan en el ver, oír, etc. junto con la motricidad yoica que les corresponde, la llamada cinestesia. Toda cinestesia, todo «yo me muevo», «yo hago» están vinculados entre sí en la unidad universal, siendo el reposo cinestésico un modo del «yo hago». Manifiestamente, ahora los aspectos-presentaciones de los correspondientes cuerpos que aparecen en la percepción y las cinestesias no transcurren uno junto a otro, más bien operan conjuntamente de tal modo que los aspectos sólo tienen sentido de ser y validez como aspectos del cuerpo, los tienen porque ellos por la situación sensible-cinestésica en conjunto, en cada una de las transformaciones activas del conjunto de las cinestesias, mediante el poner-en-marcha:/((109)) esta o aquella cinestesia singular, son continuamente exigidos y satisfacen correspondientemente la exigencia.

De este modo la sensibilidad, el funcionar yoico-activo del cuerpo vivido, respectivamente, de los órganos del cuerpo vivido, forman parte, esencial y fundamentalmente, de toda experiencia corporal. Ésta transcurre conscientemente no como

mero curso de apariciones de cuerpos, como si estos fueran en sí apariciones de cuerpos por sí mismos y con sus combinaciones, sino que eso lo son conscientemente junto con la corporalidad vivida que funciona cinestésicamente, respectivamente, con el yo que funciona aquí en una actividad y habitualidad propia. El cuerpo vivido está, de un modo único, permanentemente en el campo perceptivo, totalmente sin mediación, en un sentido de ser totalmente único, precisamente el que se designa mediante la palabra órgano (aquí en su significado originario): eso, por lo que yo como yo de la afección y de las acciones, de un modo totalmente único soy completamente inmediato, como en lo que yo gobierno cinestésicamente de modo inmediato, articulado en órganos singulares, en los que yo gobierno en las correspondientes cinestesias singulares, respectivamente, puedo gobernar. Y este gobernar, mostrado aquí como funcionar en toda percepción singular, el sistema conjunto de cinestesias confiables, conscientemente disponible, es actualizado en la correspondiente situación cinestésica y está siempre vinculado a una situación de aparición corporal, la del campo perceptivo. A la multiplicidad de apariciones en las que un cuerpo es perceptible como uno y el mismo, corresponden, de modo propio, las cinestesias que le pertenecen, en cuyo dejar-transcurrir deben aparecer las correspondientes apariciones co-exigidas, para poder exhibir en general apariciones de este cuerpo, él mismo en sí, como en sus peculiaridades.

De este modo, cuerpos y cuerpos vividos son pura, perceptiva y esencialmente diferentes; el cuerpo vivido, como el único que es efectivamente, según la percepción, cuerpo vivido, mi cuerpo vivido. Son ahora preguntas necesarias, cómo llega a existir la conciencia en la que al mismo tiempo mi cuerpo vivido alcanza validez de ser de un cuerpo entre otros, cómo, por otra parte, ciertos cuerpos de mi campo de percepción logran

validez como cuerpos vividos, cuerpos vividos de otros yo-sujetos.

En la reflexión, nos limitamos ahora a la conciencia percipiente de cosas, a nuestro propio percibirlas/((110)) en mi campo de percepción. Pero en esto mi cuerpo vivido puede única y solamente ser percibido, pero nunca [puede ser percibido] un cuerpo vivido extraño en su corporeidad vivida, sino sólo como cuerpo. En mi campo de percepción yo me encuentro, gobernando al modo de mi yo en mis órganos, y así en general en todo ‹lo que›, por lo demás, me concierne al modo de mi yo en mis actos yoicos y capacidades. Pero puesto que los objetos del mundo vivido, si ellos indican el ser de su mismidad propia, necesariamente se señalan a sí mismos como corporeidad pero no por eso como meramente corporales, de ese modo nosotros estamos siempre como cuerpos vividos junto a todos los objetos que existen para nosotros, pero en eso no meramente cuerpos vividos; perceptivamente, si son objetos del campo de percepción, nosotros también ‹estamos› en el campo, igualmente, en la modificación en todo campo intuido y en lo sucesivo también no-intuido, ya que nosotros, obviamente, según nuestra capacidad, podemos «hacer representable» lo que oscile ante nosotros (sólo, a veces, inhibido en eso). «Corporal vivido» quiere decir a menudo, no meramente «corporal», sino que la palabra remite a aquello cinestésico y en este modo yoico propio de funcionar y, en primer lugar, viendo, oyendo, etc., a lo que pertenecen obviamente también otros modos yoicos (por ejemplo, levantar, portar, chocar y similares).

Pero el carácter-yoico corporal vivido no es, obviamente, el único, y cada uno de sus modos no es separable de todos los demás; en todos los cambios ellos construyen una unidad. Así, nosotros somos concretamente corporal-vividos, pero no sólo corporal-vividos como plenos yo-sujetos, cada uno es como pleno yo-el-ser-humano en el campo perceptivo, etc. y tan am-

pliamente como se capte siempre en el campo de la conciencia. Por lo tanto el mundo siempre es consciente como horizonte universal, como universo unitario de los objetos existentes, nosotros, cada yo de los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno con otro en el mundo, y precisamente en este nuestro «vivir uno-con-otro» el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente. Nosotros, como vivientes con conciencia despierta de mundo somos permanentemente activos sobre la base del pasivo tener mundo, somos a partir de ahí afectados en el campo de la conciencia por objetos pre-dados; nosotros, de modos diferentes, estamos activamente ocupados, vueltos hacia esto o aquello según nuestros intereses; ellos son en nuestros actos, nuestros objetos «temáticos». Por ejemplo nombro el exponer la peculiaridad de lo que aparece perceptivamente; o bien, nuestro quehacer que resume, que se refiere/((111)) que activamente identifica y diferencia; o también nuestro valorar activo, nuestro proyectar propósitos, nuestro actuante hacer efectivos caminos y metas propuestos.

Nosotros, como sujetos de actos (sujetos-yo) nos dirigimos a objetos temáticos en el modo primario y secundario de estar dirigido y además, eventualmente, en el dirigirnos distraídamente. En este ocuparse de los objetos, los actos mismos no son temáticos. Pero nosotros somos capaces de reflexionar con posterioridad sobre nosotros mismos y sobre nuestra respectiva actividad, entonces ella se vuelve objetivo-temática, en un nuevo hacer, por su parte ahora no-temático, un hacer que funciona vitalmente.

De este modo, la conciencia de mundo está en permanente movimiento, el mundo es consciente siempre en algún contenido objetivo, en el cambio de los diversos modos (intuitivo, no-intuitivo, determinado, indeterminado, etc.); pero también en el cambio de la afección y de la acción, de modo que hay siempre un ámbito conjunto de afección y en él los objetos que afec-

tan sea temáticamente, sea no-temáticamente; pero entre ellos nosotros mismos que formamos parte siempre, inevitablemente, del ámbito de afección, siempre funcionando como sujetos de actos, pero sólo en ciertas ocasiones temática y objetivamente como objetos de nuestro ocuparnos de nosotros mismos.

Obviamente eso no vale sólo para mí mismo, el en cada caso yo singular, sino que nosotros en el vivir el uno con el otro tenemos el mundo pre-dado en el uno con otro, como el que para nosotros existe y tiene validez, al que nosotros pertenecemos en el uno con otro también, al mundo como mundo para nosotros todos, como el que nos es pre-dado con ese sentido de ser. Y como funcionando siempre en la vida despierta, nosotros también funcionamos uno con otro en los múltiples modos del tomar en consideración en el uno con el otro los objetos pre-dados en común, pensar uno con otro, valorar uno con otro, tener propósitos y actuar uno con otro. En esto también aquel cambio de temática en el que de algún modo la subjetividad-nosotros, que funciona permanentemente se vuelve temáticamente objetiva, por donde también los actos en los que ella funciona se vuelven temáticos, aunque siempre con un resto que sigue siendo no-temático, que, por así decir, sigue siendo anónimo, a saber, como las reflexiones[11] que funcionan para esta temática./

((112)) Tomemos en consideración en particular nuestro modo de ser como científicos tal como nos encontramos fácticamente aquí, así corresponde nuestro modo de ser como científicos en nuestro funcionar actual, con el modo del pensar científico que formula preguntas y que responde teoréticamente en relación con la naturaleza o con el espíritu, y eso primero no es otra cosa que uno u otro lado del mundo de la vida experienciado de antemano o si no consciente pre-científicamente o científicamente y ya con validez. En esto los otros científicos

son co-funcionantes, quienes en comunidad teorética con nosotros adquieren y tienen las mismas verdades, o en la comunitarización de los actos que se efectúan están con nosotros en la unidad de la discusión crítica, con intención de unificación crítica. Por otra parte, nosotros podemos ser meros objetos para otros y ellos para nosotros; en lugar del uno con otro de la unidad de los intereses que actualmente impulsan teoréticamente en común, podemos aprender a considerarnos uno al otro, por los actos de pensamiento, actos de experiencia, como eventualmente por los demás actos de los mismos tomar conocimiento como hechos objetivos pero como «desinteresado», sin coefectuación, sin acuerdo crítico o rechazo.

Naturalmente todo eso es lo más obvio de lo obvio. ¿Se debe, a su respecto, hablar tan detenidamente? En la vida, no; por cierto. ¿Pero tampoco como filósofo? ¿No se abre aquí un reino, sí, un reino infinito siempre más listo y más disponible de *valideces de ser* nunca interrogadas; y no son estas *presuposiciones permanentes* del pensamiento científico y, de modo supremo, del pensamiento filosófico? Pero no lo son como si se hubiera tratado-de y se pudiera hacer uso pragmático de estas valideces de ser en su verdad objetiva.

Forma parte de lo obvio presupuesto por todo pensamiento científico y toda formulación de preguntas filosóficas, que el mundo sea y sea siempre de antemano, y que cada/((113)) corrección de una opinión, de una opinión de experiencia o de otro tipo, ya presuponga el mundo existente, vale decir, como un horizonte de lo correspondiente indudable que es y vale, y en esto algún haber de lo conocido y de lo indudablemente cierto, con lo que eventualmente lo desvalorizado nulo entraba en contradicción. También la ciencia objetiva sólo formula preguntas a partir de la vida pre-científica sobre la base de este mundo existente, que persiste de antemano. La ciencia, como toda praxis, presupone su ser de antemano, se propone como

meta transformar en perfecto, según el alcance y fijeza, el imperfecto saber pre-cientifico, según una idea-correlato que sin duda se halla en el infinito, del mundo existente en sí fijamente determinado y de lo que lo despliega predicativamente, de las verdades idealmente científicas («verdades en sí»). La tarea es llevar a cabo esta marcha sistemática en grados de perfección, con un método que haga posible el progreso estable. Hay para el ser humano en su mundo circundante diversos modos de praxis, entre ellos éste de tipo propio e históricamente tardío: la praxis teórica. Ella tiene sus propios métodos profesionales, es el arte de las teorías, el hallazgo y aseguramiento de verdades de cierto sentido nuevo, sentido ideal y ajeno a la vida pre-científica, de una cierta «validez definitiva», de una omnivalidez.

Con esto hemos agregado de nuevo una parte de la mostración de «lo obvio», pero ahora para aclarar que, con respecto a todas estas múltiples valideces que lo son de antemano, por lo tanto «presuposiciones» del preguntar por el ser por parte de quien filosofa, pronto se alza una dimensión nueva, altamente enigmática. En todo caso, son preguntas relativas al mundo obviamente existente, siempre intuitivamente pre-dado; pero no son preguntas de la práctica profesional y la *téchne*, que se llama ciencia objetiva, no son las preguntas del arte para fundar y ampliar el reino de las verdades objetivas sobre este mundo circundante, sino preguntas acerca de cómo el objeto correspondiente, el pre-científico tanto como el científicamente verdadero, se ubica respecto de todo lo subjetivo, lo que concomitantemente se expresa (*mitspricht*) en lo obvio precedente./

§29. El mundo de la vida elucidado como un reino de fenómenos subjetivos que permanece «anónimo» ((114))

Así como, filosofando con Kant, en lugar de su comienzo y de avanzar por sus caminos, retropreguntar por lo obvio (propio del pensamiento kantiano, que como cualquier pensamien-

to hace uso incuestionado de eso obvio que está a disposición); así como nosotros somos conscientes de lo obvio como «presuposiciones» que son dignas de un interés propio, universal y teorético, se abre para nosotros, con creciente asombro, una infinitud de fenómenos siempre nuevos de una nueva dimensión, que sólo sale a la luz mediante un consecuente penetrar en aquello obvio; una infinitud, porque en el continuo penetrar en el continuo penetrar se índica cada fenómeno alcanzado en este despliegue de sentido, y en primer lugar, dado como fenómeno al modo del mundo de la vida como obviamente existente, que en sí es portador de implicaciones de sentido y de validez de sentido, cuya exposición de nuevo conduce en sí a nuevos fenómenos. Son, completamente, fenómenos puramente subjetivos pero no algo meramente fáctico de cursos psicológicos de datos sensoriales, sino cursos espirituales que como tales, con necesidad esencial, ejercen la función de constituir formaciones de sentido. Pero eso lo hace sirviéndose del correspondiente «material» espiritual que se muestra siempre de nuevo con necesidad esencial como forma espiritual, como constituido, así como todas las formas nuevamente devenidas para convertirse en material, llamado, por lo tanto, a funcionar para la configuración de formas.

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología que quiera ser ciencia universal de lo subjetivo, ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y con esto, no lo ha descubierto verdaderamente. Tampoco la filosofía kantiana, que quería retro-conducir a las condiciones subjetivas de posibilidad del mundo efectivamente experienciable y cognoscible. Es un reino de un subjetivo completamente encerrado en sí, existente a su modo, que funciona en todo experienciar, en todo pensar, en todo vivir, por lo tanto, en eso, radicalmente inseparable, y sin embargo, nunca captado ante los ojos, nunca apresado y comprendido.

¿Satisface la filosofía su sentido fundacional como ciencia universal y/((115)) última fundante, si deja este reino en su «anonimato»? ¿Puede hacerlo, puede cualquier ciencia que quiera ser una rama de la filosofía, que por lo tanto no puede tolerar en su ámbito ninguna presuposición, ninguna esfera básica de existentes de los que nadie sabe nada, que nadie ha interrogado científicamente, que nadie ha dominado conociéndola? Yo llamé a la ciencia rama de la filosofía, en lo que hay, sin embargo, una convicción corriente acerca de que las ciencias objetivas, las positivas son independientes, autosuficientes, en virtud de su método supuestamente plenamente fundamentado y por eso ejemplar. ¿Pero al final, no es el sentido unitario teleológico, que mediante todos los intentos sistemáticos del conjunto de la historia de la filosofía, hacer que irrumpa la intelección en cuanto a que la ciencia en general sólo es posible como filosofía universal, y ésta sólo es posible en todas las ciencias como totalidad de todos los conocimientos?, ¿y no se halla en eso que todas ellas se basan en *un* fundamento único, un fundamento a ser investigado ante todo científicamente, y puede eso, agrego, ser otra cosa que precisamente aquella subjetividad anónima? Pero eso sólo se podía y se puede comprender, si finalmente se pregunta, y con total seriedad, por lo *obvio* que presupone todo pensamiento, toda actividad vital en todas sus metas y operaciones, y si preguntando consecuentemente por su sentido de ser y su validez de ser se toma conciencia de la inquebrantable unidad del nexo de sentido y de validez que atraviesa todas las efectuaciones espirituales. Eso concierne, en primer lugar, a todas las efectuaciones espirituales que nosotros, los seres humanos, llevamos a cabo en el mundo unipersonal y como efectuaciones de la cultura. Todas esas efectuaciones son siempre ya una efectuación universal que tuvo lugar antes, que toda práctica humana, y toda vida pre-científica y científica ya presupone y cuya adquisición espiritual ya la tie-

nen como subsuelo estable y al que están llamadas a ingresar con las suyas propias. Aprenderemos a comprender que el mundo existente permanente para nosotros en el cambio fluyente de los modos del darse, es una adquisición espiritual universal como devenido, y que al mismo tiempo sigue deviniendo como unidad de una forma espiritual, como una configuración de sentido, como configuración de una subjetividad universal última-funcionante. Forma parte/((116)) esencial de esta efectuación constituyente de mundo, que la subjetividad se objetive a sí misma como humana, como elemento el mundo. Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el «afuera» y capta sólo «exterioridades», objetividades. La consideración radical del mundo es sistemática consideración interior pura de la subjetividad que se «exterioriza» a sí misma en el afuera. Es como lo que sucede en la unidad de un organismo viviente, que bien se puede tomar en consideración desde fuera y articularlo, pero sólo se puede comprender, si se retrocede hacia sus raíces ocultas y se considera sistemáticamente la vida configurante desde lo interior, en todas sus efectuaciones, y que en ellas y a partir de ellas se esfuerza hacia adelante. Sin embargo, eso es sólo un símil, y finalmente ¿no es nuestro ser y la vida de conciencia que le pertenece con

su profunda problemática de mundo, el lugar donde se resuelven todos los problemas del viviente ser interno y su presentación externa?

§30. La falta de un método intuitivo-mostrativo como base para las construcciones míticas de Kant

Uno se queja de las oscuridades de la filosofía kantiana, de la imposibilidad de captar las evidencias de su método regresivo, de sus «facultades», «funciones», «formulaciones», de la dificultad para comprender lo que es propiamente la subjetividad, cómo tiene lugar su función, su efectuación, cómo se debe hacer comprensible por medio de toda ciencia objetiva. De hecho,

Kant cae en una suerte de discurso mítico, cuyo sentido textual, en verdad remite a lo subjetivo, pero a un modo de lo subjetivo que nosotros no podemos hacer intuible para nosotros, ni como ejemplo fáctico ni como auténtica analogía. Si lo intentamos con el sentido que se puede recobrar intuitivamente, al que remiten las palabras, entonces estamos, sin embargo, en la esfera de lo humano personal, de lo anímico, de lo psicológico. Pero allí recordamos la doctrina kantiana del sentido interno, según el que ya se formaría todo lo demostrable en la evidencia de la experiencia interna, mediante la función trascendental, la de la temporalización. ¿Pero cómo hemos de poder llegar a un sentido claro para conceptos de un subjetivo trascendental, a partir del que se constituye el mundo científicamente verdadero como objetivo,/((117)) si no se ha de dar a la «percepción interna» otro sentido que el psicológico; si no hay ninguno efectivamente apodíctico, ‹que› dé, en última instancia, un suelo de experiencia (como el del *ego cogito* cartesiano); y en una experiencia que no es la experiencia científica kantiana, ni tampoco tiene la certeza del ser objetivo en el sentido de la ciencia, como por ejemplo de la física, sino que es una efectiva certeza apodíctica, como la de una base apodíctica universal que es demostrable y que se hace comprensible, en última instancia, como apodícticamente necesaria y suelo último de toda objetividad científica. Aquí debe estar la fuente de todos los conceptos últimos del conocimiento, aquí para intelecciones general-esenciales, en las que todo el mundo objetivo debe hacerse científicamente comprensible para que pueda alcanzar un desarrollo sistemático una filosofía que repose absolutamente en sí misma.

Tal vez una critica más profunda pueda mostrar que Kant, aunque ubicado contra el empirismo, sin embargo, en su concepción del alma y de la esfera de tarea de una psicología que sigue siendo dependiente de este empirismo, para el que como alma naturalizada y como componente del ser humano psico-

físico en el tiempo de la naturaleza, de la espacio-temporalidad, es válida como alma pensada. Sin duda, allí, lo subjetivo trascendental no podía ser el alma. ¿Pero se debe identificar, tal vez, la percepción interna efectivamente apodíctica (la percepción de sí mismo reducida a lo efectivamente apodíctico) con la percepción de sí misma de aquella alma naturalizada, con la evidencia de la «pizarra» y sus datos, y completamente con su facultad como las fuerzas que le son adjudicadas de una manera natural? Porque Kant comprende la percepción interna según este sentido empírico, psicológico y porque él, advertido por el escepticismo de Hume, teme todo recurso a la psicología como una inversión contradictoria de la auténtica problemática del entendimiento, él cae en su mítica formación de conceptos. Kant impide a sus lectores trasponer los resultados de su proceder regresivo a conceptos intuidos y todo intento de llevar a cabo una construcción fluyente progresiva, partiendo de intuiciones originarias, puramente evidentes, y en pasos singulares efectivamente evidentes. Sus conceptos trascendentales tienen por eso una falta de claridad totalmente propia,/((118)) los cuales propiamente a partir de fundamentos de principio no se pueden llevar a la claridad, no pueden ser trasladados nunca a una formación de sentido creadora de evidencia directa.

Otra cosa habría sucedido con la claridad de todos los conceptos y planteamientos de problemas, si Kant, no como hijo de su tiempo, totalmente obligado por la psicología naturalista (configurada según la ciencia de la naturaleza y como su paralelo), hubiera captado efectiva y radicalmente el problema del conocimiento a priori y su función metódica para un conocimiento racional objetivo. Para eso habría sido necesario un método regresivo fundamental y esencialmente diferente de aquél de Kant, basado en lo obvio incuestionado, no uno que cerrara míticamente, constructivamente, sino uno que abriera completa-intuitivamente, intuitivo en su salida y en todo lo que abre;

si también en eso el concepto de carácter intuitivo, frente al kantiano, debe poder experimentar una ampliación esencial, y si aquí la intuición, a partir de una nueva actitud, quiere perder en general el sentido corriente: debe aceptar el sentido general de la presentación de sí mismo sólo precisamente en la nueva esfera de ser.

Precisamente se debe preguntar retrospectivamente por aquello obvio total, sistemáticamente, que no sólo para Kant sino para todos los científicos configura para todas las efectuaciones de conocimiento un fundamento silencioso, cerrado en su profunda mediatizabilidad. Vale luego, en lo que sigue, una apertura sistemática de la intencionalidad sedimentada, que gobierna en este fundamento de modo viviente, con otras palabras, se necesita un análisis auténtico, esto es, un «análisis intencional» del ser espiritual en su peculiaridad absoluta, última, y de lo devenido en el espíritu y a partir del espíritu, que no permite ser sustituido por la psicología dominante por un análisis real de un alma pensada a la manera natural, ajena a la esencia del espíritu[12]./

((119)) §31. Kant y la insuficiencia de la psicología de su tiempo. La falta de transparencia de la diferencia entre subjetividad trascendental y alma

Para hacer captable la comprensibilidad de que aquí se hace concreta mención, y para aclarar de ese modo la situación no transparente propia de toda aquella época histórica, proponemos una reflexión que sin duda forma parte de un completamiento de sentido del proceso histórico.

La salida previamente dada de todos los enigmas del conocimiento era el desarrollo de una filosofía moderna según el ideal científico racionalista suyo propio (que se extendiera sistemáticamente en sus ciencias particulares). Este impulso de desarrollo, en parte exitoso, en parte pleno de esperanza en las ciencias

particulares racionales investigadas, de pronto se paralizó. En la construcción de una de estas ciencias surgió el enigma que ponía en cuestión el conjunto de la filosofía.

Naturalmente, la psicología de Locke —que tenía delante suyo la ciencia de la naturaleza de un Newton— encontró temas especialmente interesantes referidos a lo meramente subjetivo de las apariciones (que desde Galileo había sido relegado), y del mismo modo, en general, todo lo que dañara la racionalidad por el lado subjetivo: en la falta de claridad de los conceptos, en la vaguedad del pensar judicativo, en las facultades del entendimiento y de la razón en todas sus formas. Se trataba, sin embargo, de facultades del ser humano para efectuaciones anímicas, y precisamente tales que debían crear la ciencia auténtica y con esto una vida racional práctica auténtica. De este modo, también forman parte de este círculo las preguntas por la esencia y por la validez objetiva del conocimiento puramente racional, del lógico y del matemático, el modo propio del conocimiento científico de la naturaleza y el metafísico. Visto con tanta generalidad, ¿no era eso efectivamente exigible? Sin duda, era correcto y bueno que Locke se hiciera cargo de las ciencias como efectuaciones anímicas (aunque enfocó demasiado los procedimientos en el alma singular), y en todos los órdenes formuló preguntas originarias que, sin embargo, sólo podían ser comprendidas a partir de su quehacer productivo. Eso sucedió, sin duda, en Locke, con superficialidad, con una confusión no metódica y completamente convertida en un naturalismo que precisamente desembocó en el ficcionalismo de Hume.

/((120)) De ese modo, Kant no podía sin más servirse de la psicología de Locke. ¿Pero era por eso correcto dejar de lado el sentido general del planteamiento de Locke, el psicológico y de teoría de conocimiento? ¿No debía cada una de las preguntas suscitadas por Hume ser captada, en primer lugar, de modo completamente correcto como una pregunta psicológica? Si la

ciencia racional, si la pretensión de las ciencias puramente aprióricas sobre incondicional validez objetiva, por lo tanto si como método posible y necesario de ciencias racionales de hechos debía volverse problema, entonces se debía reflexionar en primer lugar (lo que destacamos más arriba), acerca de que la ciencia en general es una producción humana, de seres humanos que ellos mismos se encuentran en el mundo, en el mundo de la experiencia general, una entre otros tipos de efectuaciones prácticas, que está dirigida a una configuración espiritual de un cierto tipo llamado teorético. Como toda práctica, así ésta también se refiere, en su propio sentido consciente, a quien actúa sobre el mundo de experiencia pre-dado y se inserta en él. Si en cambio Kant en su formulación de preguntas y su método regresivo, naturalmente, también hace uso del mundo pre-dado, pero en eso construye una subjetiviad trascendental, mediante cuyas ocultas funciones trascendentales se forma el mundo de la experiencia según una necesidad que no puede ser pasada por alto, entonces él cae en la dificultad de que una propiedad particular del alma humana (la que también pertenece al mundo y por eso es presupuesta con él) lleva y debe haber llevado a cabo la efectuación de una formulación que da forma a todo este mundo. Pero en cuanto nosotros diferenciemos esa subjetividad trascendental respecto del alma, caemos en lo mítico incomprensible

§32. La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía trascendental de Kant: el problema de una «nueva dimensión» el antagonismo entre «vida superficial» y «vida profunda»

Si la teoría kantiana debiera ser, sin embargo, habitada por una verdad, una verdad a ser construida efectiva e intelectivamente, como es/((121)) de hecho el caso, entonces eso sólo será posible porque las funciones trascendentales, mediante las que se pudieran aclarar las incomprensibilidades cuestionables de

un conocimiento objetivamente válido, pertenecen a una dimensión de la espiritualidad viviente que debía permanecer oculta en virtud de impedimentos de la humanidad, muy naturales, y hasta de los científicos durante milenios, en tanto que ella, sin embargo, mediante un método de apertura adecuado para ella, habría podido hacer científicamente accesible un ámbito de evidencia de experiencia y teorético. Que esta dimensión haya permanecido oculta, y aun si alguna vez se hizo sentir, nunca despertó un interés teórico consecuente y habitual, puede hallar y hallará su elucidación mediante la demostración de un antagonismo propio entre la entrega a esa dimensión y el ocuparse en el sentido de todos los intereses que configuran la vida del mundo humana naturalmente normal.

Puesto que en eso se debe tratar de funciones espirituales que en todo tener experiencia y pensar, que en todas y cada una de las actividades de la vida mundana humana llevan a cabo sus efectuaciones para que las funciones, mediante las que el mundo de la experiencia como horizonte permanente de cosas existentes, valores, propósitos prácticos, obras, etc., tenga sentido y validez para nosotros, de ese modo sería comprensible que a todas las ciencias objetivas faltara el saber de lo principal: vale decir, el saber respecto de que las configuraciones teoréticas del saber objetivo en general podrían crear sentido y validez, y con esto recién alcanzar la dignidad de un saber a partir del último fundamento.

Este esquema de un esclarecimiento posible del problema de la ciencia objetiva nos evoca la conocida imagen de *Helmholtz*, relativa a que el ser que vive en la superficie no tiene idea de la dimensión profunda, de la que su mundo de superficie es sólo una mera proyección. Todo lo que puede ser consciente en su vida mundana natural para los seres humanos, para los científicos, como para todo lo demás por la experiencia, conociendo, teniendo propósitos prácticos, actuando como un campo de

objetos del mundo externo, como los fines referidos a esa vida, como medios, como procesos de la acción, como resultados finales, como, por otra parte, también en la toma de conciencia sobre sí mismo como la vida espiritual que funciona en eso, todo eso permanece en la «superficie»,/((122)) lo que, sin embargo, sólo, aunque inadvertidamente, es superficie de una dimensión de profundidad infinitamente más rica. Pero eso vale, en general, sea que se trate de una mera vida práctica en sentido habitual, o de un tener experiencia teorética, pensar, tener propósitos, actuar, respectivamente, de lo dado de la experiencia científica, lo pensado, fines pensados, premisas, resultados verdaderos científicos.

El esquema de aclaración, por cierto, deja algunas preguntas abiertas. ¿Por qué podría la formación de las ciencias positivas, presentarse puramente en la «superficie» durante tanto tiempo con la forma de un éxito más que rico; por qué se anunciaron tan tardíamente en cuanto a necesidad de una transparencia más perfecta de las efectuaciones metódicas, lo insostenible, lo incomprensible en las ciencias que no mejoraban nada en una tan exacta construcción de la técnica lógica? ¿Por qué no llegaron a resultados científicos concordantes, seriamente obligatorios, los nuevos intentos de profundización «intuicionista», que de hecho ya concernía a la dimensión más alta, y todos los esfuerzos por producir claridad a partir de allí? Es que, efectivamente, no se trata de un mero giro de la mirada hacia una esfera accesible de experiencia hasta ese momento desatendida pero sin más teorética y a un conocimiento de experiencia. Todo aquello de lo que de ese modo se pueda tener experiencia es objeto y ámbito de conocimiento posible positivo, está en la «superficie», en el mundo de la experiencia efectiva y posible, de la experiencia en el sentido natural de la palabra. Pronto comprenderemos qué extraordinarias dificultades —basadas en la esencia de las cosas— salían al encuentro de las dificultades

metódicas; salían efectivamente de la esfera de lo profundo; en primer lugar, hasta la posibilidad de su pura captación de sí mismo en el tipo de experiencia suyo propio; con esto se pondrá en claro la magnitud del antagonismo entre la vida superficial «patente» y la vida profunda «latente». Por cierto, juega aquí también un papel constante el poder de los prejuicios históricos que nos dominan a todos nosotros desde el origen de las modernas ciencias positivas. A la esencia de tales prejuicios ya adoctrinados en las almas infantiles, pertenece precisamente, estar ocultos en su efectivización actual. La voluntad general abstracta de carecer de prejuicios no cambia nada en ellos.

/((123)) No obstante se hallan aquí dificultades mínimas respecto de aquellas que se basan en la esencia de la nueva dimensión y de su relación con el campo de la vida familiar desde antaño. En ninguna parte es tan largo el camino de las necesidades que se anuncian oscuramente, hasta los propósitos determinados como metas, desde el vago planteamiento de preguntas hasta los primeros problemas de trabajo, con los que recién comienza la auténtica ciencia, la que trabaja. En ninguna parte se oponen tan a menudo a lo que urge, los fantasmas lógicos emergentes de la oscuridad, formados en la conceptualización confiable y operante desde antaño como antinomias paradojales, como contradicciones lógicas. Por eso en ninguna parte es tan grande la tentación de deslizarse hacia una aporética y una disputa lógicas y de revestirse con su cientificidad, mientras el propio sustrato de trabajo, los fenómenos mismos, desaparecen para siempre de la mirada

Todo eso se confirma si yo ahora, abandono la referencia a Kant y hago el intento de conducir por el camino a quien esté dispuesto a seguir comprendiendo, camino por el que yo efectivamente he andado, y con esto, como quien lo ha transitado efectivamente, ofrezco un camino que se puede transitar de nuevo en cualquier momento; el que en cada paso permite re-

novar y comprobar precisamente esta evidencia como apodíctica, esto es, la evidencia de la transitabilidad repetible a voluntad y de una posibilidad de seguir adelante en experiencias y conocimientos siempre de nuevo comprobables.

§33. El problema del «mundo de la vida» como problema parcial dentro del problema general de la ciencia objetiva

Con una breve presentificación de realizaciones anteriores, se ha recordado el hecho configurado como válido, de que la ciencia es una producción espiritual humana, que históricamente y también para los estudiosos presupone la salida del mundo circundante de la vida, intuido, pre-dado en común como existente, el que, sin embargo, también presupone el mundo circundante intuido, pero el que también presupone permanentemente en su ejercicio y su continuación este mundo circundante en la ocasionalidad de su darse al científico. Por ejemplo, para el físico es en el mundo circundante donde ve los instrumentos de medir, oye golpes acompasados, estima las dimensiones vistas/((124)) etc., en el que él se sabe contenido él mismo en todo su quehacer y en todos sus pensamientos teoréticos.

Si la ciencia formula preguntas y las responde, entonces, desde el comienzo, y por lo tanto necesariamente a continuación, se formulan preguntas sobre la base de este mundo pre-dado, en el que precisamente se sostiene su práctica vital como toda otra. En esto el conocimiento como conocimiento pre-científico juega permanentemente un papel, con sus metas que, en el sentido que tienen para ese conocimiento en cada caso, en promedio, son suficientes para hacer posible la vida práctica. Sólo que precisamente en Grecia surgió una nueva humanidad (la filosófica, la humanidad científica), que se vio motivada para transformar la idea-fin «conocimiento» y «verdad» del existente natural y adjudicar la más alta dignidad a la recién confi-

gurada idea «verdad objetiva», la de una norma para todos los conocimientos. En relación con esto despertó finalmente la idea de un conocimiento universal, de una ciencia que abarcara en su infinitud todos los conocimientos posibles, la audaz idea conductora de la Modernidad. Si tenemos esto presentificado, entonces, manifiestamente exige una explícita aclaración de la validez objetiva y de toda la tarea de la ciencia, que en primer lugar, es retro-interrogada acerca del mundo pre-dado. El mundo es naturalmente pre-dado a todos nosotros, como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, por lo tanto en cada conexión actual con otros, como «el» mundo, el [mundo] en común. Pues este es, tal como lo hemos expuesto detalladamente, el suelo permanente de validez, una fuente de lo que se da por sentado, fija, a disposición, que nosotros como seres humanos prácticos o como científicos asumimos sin más.

Sí este mundo pre-dado debe convertirse en un tema específico, y naturalmente para planteamientos científicamente responsables, entonces esto exige un cuidado particular de las reflexiones preliminares. No es fácil alcanzar claridad respecto de cuáles sean las tareas propiamente científicas, por lo tanto universales, a plantear bajo el título mundo de la vida, y en qué medida aquí debe surgir algo filosóficamente significativo. Ya crea dificultades el primer acuerdo sobre su peculiar sentido de ser, que ha de ser captado por momentos como más estrecho, de pronto como más amplio.

El modo como accedemos aquí al mundo de la vida como/((125)) tema científico, hace que este tema aparezca como subordinado, en general, como parcial en el pleno tema de la ciencia objetiva. Ésta, en general, por lo tanto en todas sus formas singulares (las ciencias positivas particulares), se ha vuelto incomprensible en cuanto a la posibilidad de su efectuación objetiva. Si desde este punto de vista se convierte en problema, entonces debemos salir de su propio ejercicio y tomar una po-

sición por encima de ella, abarcando panorámicamente sus teorías y sus resultados en un nexo sistemático de pensamientos y enunciados predicativos, pero por otra parte, abarcando la vida activa llevada a cabo por los científicos que trabajan, y que trabajan uno con otro las metas y el correspondiente terminar en metas y la evidencia conclusiva. En esto también se pone en cuestión que en diferentes modos generales siempre las captaciones retrospectivas exitosas de los científicos se refieran al mundo de la vida con lo suyo dado intuido permanentemente disponible, para lo cual nosotros podemos contar con su correspondiente expresión simplemente adecuada, pura-descriptivamente, en el mismo modo judicativo pre-científico llevado a cabo, que es propio de las expresiones ocasionales en medio de la práctica vida cotidiana. De este modo, el problema del mundo de la vida, respectivamente, el modo como éste funciona y debe funcionar para el científico, es sólo un tema parcial dentro de la totalidad diseñada de la ciencia objetiva (esto es, al servicio de su plena fundamentación).

Pero está claro que antes de la pregunta general por su función para una fundamentación evidente de la ciencia objetiva, la pregunta por el sentido de ser propio y permanente de este mundo de la vida para los seres humanos que viven en él tiene un sentido bueno. Estos no siempre tienen intereses científicos, y aun los científicos no están siempre dedicados al trabajo científico; tal como lo enseña la historia, tampoco hubo siempre en el mundo una humanidad que vivió habitualmente según intereses científicos instituidos desde mucho tiempo atrás. Mundo de la vida hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia y como tal continua su modo de ser también en la época de la ciencia. Por lo tanto se puede exponer en y por sí mismo el problema del modo de ser del mundo de la vida, se puede plantear completamente sobre la base de este mundo simplemente intuido, poner fuera de juego todas las opiniones objetivo-cien-

tíficas, los conocimientos, para después/((126)) sopesar en general cuáles tareas «científicas» a decidir, por lo tanto válidas en general, se destacan con respecto a su propio modo de ser. ¿No surgiría de allí un gran tema de trabajo? ¿Con lo que al comienzo se presentó como un tema especial teorético-científico, no se abre al final con esto, de antemano, ya aquella «tercera dimensión», llamada a absorber todo el tema ciencia objetiva (como todos los otros temas de la «superficie»)? Primero eso debe aparecer extraño e increíble, se mezclarán muchas paradojas, pero también van a resolverse. Ante todo urge y se debe tomar en consideración la concepción correcta del mundo de la vida y el método de tratamiento «científico» que se adecue a ella, en el que la ciencia «objetiva» debe quedar fuera de cuestión.

§34. Exposición del problema de una ciencia del mundo de la vida

a) Diferencia entre ciencia objetiva y ciencia en general

¿No nos es conocido el mundo de la vida como tal, el totalmente conocido, el que se da por sentado siempre ya en toda vida humana en una típica que nos es familiar por experiencia? Todos sus horizontes de lo desconocido, ¿no son horizontes de lo meramente, imperfectamente conocido, esto es, conocido de antemano según su típica general? Para la vida pre-científica sin duda es suficiente esta cognoscibilidad y su modo de trasmutar lo desconocido en conocido, sobre la base de la experiencia (de la que se divide en verificable y apariencia) sentido de ser propio y permanente de este mundo de la vida para los seres humanos que viven en él tiene un sentido bueno. Estos no siempre tienen intereses científicos, y aun los científicos no están siempre dedicados al trabajo científico; tal como lo enseña la historia, tampoco hubo siempre en el mundo una humanidad que vivió habitualmente según intereses científicos instituidos

desde mucho tiempo atrás. Mundo de la vida hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia y como tal continua su modo de ser también en la época de la ciencia. Por lo tanto se puede exponer en y por sí mismo el problema del modo de ser del mundo de la vida, se puede plantear completamente sobre la base de este mundo simplemente intuido, poner fuera de juego todas las opiniones objetivo-científicas, los conocimientos, para después/((126)) sopesar en general cuáles tareas «científicas» a decidir, por lo tanto válidas en general, se destacan con respecto a su propio modo de ser. ¿No surgiría de allí un gran tema de trabajo? ¿Con lo que al comienzo se presentó como un tema especial teorético-científico, no se abre al final con esto, de antemano, ya aquella «tercera dimensión», llamada a absorber todo el tema ciencia objetiva (como todos los otros temas de la «superficie»)? Primero eso debe aparecer extraño e increíble, se mezclarán muchas paradojas, pero también van a resolverse. Ante todo urge y se debe tomar en consideración la concepción correcta del mundo de la vida y el método de tratamiento «científico» que se adecue a ella, en el que la ciencia «objetiva» debe quedar fuera de cuestión.

§34. Exposición del problema de una ciencia del mundo de la vida

a) Diferencia entre ciencia objetiva y ciencia en general

¿No nos es conocido el mundo de la vida como tal, el totalmente conocido, el que se da por sentado siempre ya en toda vida humana en una típica que nos es familiar por experiencia? Todos sus horizontes de lo desconocido, ¿no son horizontes de lo meramente, imperfectamente conocido, esto es, conocido de antemano según su típica general? Para la vida pre-científica sin duda es suficiente esta cognoscibilidad y su modo de trasmutar lo desconocido en conocido, sobre la base de la experiencia (de la que se divide en verificable y apariencia) para lo-

grar conocimientos ocasionales por inducción. Ella es suficiente para la práctica cotidiana. Si de ahora en adelante algo más debe y puede producirse, si se debe alcanzar un conocimiento «científico», ¿qué otra cosa puede estar en cuestión sino eso que la ciencia objetiva de todos modos tiene ante los ojos y lleva a cabo? ¿No está el conocimiento científico como tal conocimiento «objetivo», dirigido a una generalidad incondicionada para cualquiera, de un sustrato de conocimiento válido? Y sin embargo, de modo paradojal, mantenemos nuestra afirmación y exigimos/((127)) no permitir que se sustituya el concepto de ciencia en general por el concepto de ciencia objetiva trasmitido por la tradición del siglo en que nos formamos.

El título «mundo de la vida» hace posible y tal vez reclama planteamientos de tareas científicas, diversos aunque esencialmente relacionados entre sí, y tal vez pertenece precisamente a la auténtica y plena cientificidad que puedan ser tratadas sólo en conjunto, pero siguiendo esencialmente su orden fundacional, y no quizá [que se trate] una, la lógico-objetiva, para sí (esta peculiar efectuación dentro del mundo de la vida), mientras las otras, en general, no sean científicamente elaboradas; por lo tanto no se pregunta nunca científicamente por el modo como el mundo de la vida funciona permanentemente como subsuelo, cómo sus múltiples valideces pre-lógicas son fundantes respecto de las lógicas, de las verdades teoréticas. Y tal vez es la cientificidad que exige este mundo de la vida como tal y su universalidad, una cientificidad apropiada, una que precisamente no es lógica-objetiva pero que como fundante último, respecto del valor, no resulta menor sino superior. ¿Pero cómo se ha de llevar a cabo esta cientificidad de tipo completamente diferente, que hasta ahora siempre fue sustituida por la objetiva? La idea de una verdad objetiva es, según su sentido total, determinada de antemano por contraste con la idea de verdad de la idea pre- y extra-científica. Ésta tiene su fuente de verificación

última y profunda en la experiencia «pura» en el sentido caracterizado más arriba, en todos sus modos de percepción, de recuerdo, etc. Pero estas palabras deben comprenderse del modo como la misma vida pre-científica las comprende, a la que no se puede aportar ninguna interpretación psico-física, psicológica a partir de la correspondiente ciencia objetiva. Y ante todo, para anticipar un punto importante, no se debe recurrir enseguida a los «datos de la sensación» supuestamente dados inmediatamente, *como* si *ellos* fueran lo que caracteriza inmediatamente lo dado puramente intuido del mundo de la vida. Lo verdaderamente primero es la intuición «meramente subjetivo-relativa» del mundo de la vida pre-cientlfico. Sin duda, para nosotros, eso tiene «meramente» como vieja herencia, la sospechosa coloración de la *dóxa*. En la misma vida pre-científica de esto ella no tiene/((128)) nada; allí, ella es un ámbito de buena verificación, a partir de allí, de conocimientos predicativos bien verificados, verdades aseguradas tan exactamente como lo exigen los propósitos prácticos de la vida, determinantes de su sentido. El desdén con el que todo lo «meramente subjetivo-relativo» es tratado por el científico que sigue el moderno ideal de objetividad, no cambia nada en su modo de ser propio que para él mismo, sin embargo, debe ser suficientemente bueno siempre que recurra y deba recurrir a éste.

b) El uso de la experiencia subjetivo-relativa para las ciencias objetivas y la ciencia de estas

Las ciencias construyen a partir de lo obvio del mundo de la vida, mientras aprovechan de éste lo que les es en cada caso necesario para sus propósitos correspondientes. Pero utilizar de este modo el mundo de la vida no quiere decir conocerlo científicamente según su propio modo de ser. Por ejemplo, Einstein utiliza los experimentos de Michelson y su puesta a prueba por otros investigadores con aparatos que son copias de los de Michelson, con todo lo pertinente en cuanto a medidas, a consta-

taciones de coincidencias, etc. Sin duda, todo lo que se pone en funcionamiento, las personas, los aparatos, el espacio institucional, etc., ello mismo de nuevo puede volverse, en el sentido corriente, tema de formulaciones de preguntas objetivas en el sentido de las ciencias positivas. Pero Einstein no pudo de ningún modo utilizar una construcción teórica psicológico-psicofísica del ser objetivo del señor Michelson, sino sólo lo que para él, como para cualquiera en el mundo pre-científico, como objeto de simple experiencia accesible al ser humano, cuya existencia en esto viviente y en estas actividades y producciones en el mundo de la vida en común, siempre ya es una presuposición para todos los experimentos de Michelson que conciernen a la formulación de preguntas objetivo-científicas, propósitos, efectuaciones de Einstein. Se trata, naturalmente del mundo uno, del mundo de experiencia general, en el que también Einstein y todo investigador se sabe como ser humano, y también se sabe durante todo su quehacer como investigador. Precisamente utiliza este mundo y todo lo que se presenta en él, según necesidad para fines científicos y para otros; por otra parte, para cada científico de la naturaleza en/((129)) su actitud temática respecto de su «verdad objetiva» tiene el sello «meramente subjetivo-relativo». El contraste con ello determina, tal como lo dijimos, el sentido del planteamiento de tareas «objetivo». Esto «subjetivo-relativo» debe ser «superado»; se le puede y debe agregar un hipotético ser-en-sí, un sustrato para las «verdades en sí» lógico-matemáticas, al que siempre es posible aproximarse más con hipótesis siempre nuevas y mejores, siempre legitimándolas por la verificación de experiencia. Este es un aspecto. Pero mientras el científico de la naturaleza se interesa objetivamente de este modo y está en actividad, por otra parte, lo subjetivo-relativo funciona para él tal vez no como una vía irrelevante, sino como lo que fundamenta en última instancia la validez de ser lógico-teorética para toda verifica-

ción objetiva, por lo tanto como fuente de evidencia, como fuente de verificación. Las medidas, las líneas divisorias, etc., son utilizadas como verdaderamente existentes y no como ilusiones; por lo tanto lo efectivamente existente en el mundo de la vida como válido es una premisa.

c) ¿Es lo subjetivo-relativo objeto de la psicología?

Ahora es necesario ocuparse de la pregunta por el modo de ser de esto subjetivo, respectivamente, por la ciencia que debe tratarlo en su universo de ser, que el científico de la naturaleza, normalmente dará por resuelta, remitiéndola a la psicología. Pero de nuevo aquí no se debe dejar sustituir por el existente en el sentido de la ciencia objetiva, cuando lo que está en cuestión es lo que existe en el mundo de la vida. Pues desde antaño, y en todo caso desde la institución del objetivismo moderno del conocimiento del mundo se denomina psicología, y cualquiera sea la que tomemos de las psicologías históricas intentadas, tiene obviamente el sentido de una ciencia «objetiva» de lo subjetivo. Ahora bien, en las reflexiones que siguen, debemos hacer objeto de discusiones más detalladas el problema de que una psicología objetiva sea posible. Pero de antemano, se debe captar agudamente y asegurar, frente a los grandes intentos de sustituirlo, el contraste entre objetividad y subjetividad del mundo de la vida como el que determina por sí mismo el sentido fundamental de la cientificidad objetiva./

d) El mundo de la vida como universo de lo intuible por principio, el mundo «objetivo-verdadero» como sustracción «lógica» por principio no intuible ((130))

Como sea que se está ubicado respecto del llevar a cabo o de la posibilidad de llevar a cabo la idea de una ciencia objetiva desde el punto de vista del mundo espiritual (por lo tanto no sólo respecto de la naturaleza), esta idea de la objetividad domi-

na la total *universitas* de las ciencias positivas de la Modernidad, y en el empleo general del lenguaje el sentido de la palabra «ciencia». En esa medida se halla en esto ya de antemano un naturalismo, tal como ese concepto es tomado de la ciencia de la naturaleza de Galileo, de modo que lo científicamente «verdadero» es el mundo objetivo de antemano permanentemente pensado como naturaleza en un sentido amplio de la palabra. El contraste entre lo subjetivo del mundo de la vida y el mundo «objetivo», «verdadero», se halla ahora en que este último es una sustracción lógico-teorética de algo por principio no perceptible, por principio no experienciable en su propio ser sí mismo, mientras lo subjetivo del mundo de la vida está señalado en todos y cada uno, precisamente mediante su capacidad de ser efectivamente experienciado[13]. El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado como evidente está, según el caso, en la percepción como «sí mismo», experienciado en presencia inmediata o en el recuerdo como él mismo recordado; todo otro modo de intuición es en sí mismo lo presentificado; todo conocimiento mediatizable perteneciente a esta esfera, dicho más ampliamente, todo modo de inducción tiene el sentido de una inducción de lo intuible, de algo posiblemente perceptible en sí mismo o recordable como habiendo sido percibido, etc. Toda verificación pensable remite a estos modos de evidencia, porque el «ello mismo» (del modo correspondiente) se halla él mismo en estas intuiciones como lo intersubjetivamente efectivamente experienciable y verificable, y no es ninguna sustracción pensada, mientras, por otra parte, es tal en la medida en que tiene pretensiones de verdad, precisamente las que puede tener por la/((131)) retro-referencia a tales evidencias de verdad efectiva.

Sin duda es una tarea muy importante validar la legitimidad originaria de estas evidencias, relativa a la apertura científica del mundo de la vida y, en verdad, su alta dignidad en relación

con la fundamentación del conocimiento, frente a las evidencias lógico-objetivas. Se debe elucidar completamente, vale decir, alcanzar la evidencia última, como toda evidencia de operación lógico-objetiva, en la que la teoría objetiva (tanto la matemática como la de la ciencia de la naturaleza) se funda según forma y contenido, tiene su oculta fuente de fundamentación en la vida operante en última instancia, en la que permanentemente lo dado evidente del mundo de la vida tiene su sentido de ser pre-científico, lo ha logrado y vuelve a lograrlo. De la evidencia lógico-objetiva (de la «intelección» matemática, de la ciencia de la naturaleza, de la «intelección» científico-positiva, tal como el matemático que investiga y funda la ha llevado a cabo, etc.) el camino regresa a la evidencia originaria en la que el mundo de la vida está permanentemente pre-dado.

Por muy extraño que pueda resultar al principio lo que aquí se ha dicho, simplemente no se pueden desconocer los rasgos generales del contraste entre los grados de evidencia. El discurso empírico del investigador de la naturaleza suena a menudo, si no la mayor parte de las veces, como si las ciencias de la naturaleza fueran ciencias sobre la base de la experiencia de la naturaleza objetiva. Pero en este sentido no es verdad que estas ciencias sean ciencias de experiencia, que por principio sigan la experiencia, que todas partan de la experiencia, que todas sus inducciones finalmente deban ser verificadas por medio de la experiencia, sino que la verdad lo es sólo en el otro sentido, en el que la experiencia es una evidencia que se produce puramente en el mundo de la vida y como tal es la fuente de la evidencia de las constataciones objetivas de la ciencia que, por su parte, nunca son ellas mismas experiencias de lo objetivo. Lo objetivo no es, justamente, nunca experienciable por sí mismo, y así lo consideran, por lo demás, los mismos científicos de la naturaleza cuando, en contraposición con su discurso empírico capcioso, lo interpretan hasta como algo trascendente metafísico.

Con el carácter de experenciable de algo objetivo no ocurre otra cosa que lo que ocurre con aquellas infinitamente lejanas figuras geométricas, y así en general con aquellas de todas las «ideas» infinitas,/ ((132)) por ejemplo, también con el carácter de experienciable de la infinitud de la serie de números. Naturalmente la «efectivización de la intuición» de ideas al modo de los «modelos» matemáticos o de las ciencias de la naturaleza, no son tal vez intuiciones de lo objetivo mismo, sino intuiciones del mundo de la vida que son apropiadas para facilitar la concepción de los correspondientes ideales objetivos. La mayor parte de la veces aquí se conjugan múltiples mediaciones de la concepción que no se instala en todos los casos tan inmediatamente, y a su modo puede hacerse evidente como la concepción de las rectas geométricas sobre la base de la evidencia del mundo de la vida de las rectas de los bordes de la mesa y otras similares.

Se necesitan grandes rodeos, tal como se ve, para alcanzar aquí en general las presuposiciones para una formulación pura de preguntas, vale decir, para que nosotros, en primer lugar, para liberarnos de las sustituciones existentes que nos desvían hacia el dominio escolar del modo de pensar científico-objetivo.

e) Las ciencias objetivas como configuraciones subjetivas, como las de una peculiar práctica lógico-teorética, pertinente ella misma a la plena concreción del mundo de la vida

Si el contraste ha alcanzado su pureza, entonces ahora debemos satisfacer la de su vínculo esencial: la teoría objetiva en su sentido lógico (captada universalmente: la ciencia como la totalidad de las teorías predicativas, de los sistemas de las denominadas «lógicamente» «proposiciones en sí», «verdades en sí» y en este sentido expresiones vinculadas lógicamente) echa raíces, se funda en el mundo de la vida, en las evidencias origi-

narias que le pertenecen. En virtud de este arraigo la ciencia objetiva tiene una relación estable de sentido con el mundo en el que nosotros vivimos siempre y también como científicos y entonces también en la comunidad de los científicos, por lo tanto en el mundo de la vida general.

Pero en esto el mundo de la vida es como una operación de las personas pre-científicas, de las aisladas y de las reunidas comunitariamente por actividades científicas que, ellas mismas, pertenecen al mundo de la vida. Sus teorías, las configuraciones lógicas no son, por cierto, cosas del mundo de la vida como piedras, casas, árboles. Son totalidades lógicas/((133)) y partes lógicas a partir de elementos lógicos últimos. Para decirlo con Bolzano: son «representaciones en sí», «proposiciones en sí», conclusiones y demos-[raciones «en sí», unidades de significación ideales, cuya idealidad lógica determina su *telos* «verdad en sí».

Pero ésta, como toda idealidad, no cambia nada en cuanto al hecho de que son configuraciones humanas, esencialmente referidas a actualidades y potencialidades humanas y, sin embargo, formando parte de este modo de esta unidad concreta del mundo de la vida, cuya concreción llega más lejos que la de las «cosas». Precisamente eso mismo es válido, y en verdad correlativamente, acerca de las verdades científicas, las que tienen experiencias, las que construyen las configuraciones lógicas «sobre la base» de la experiencia, en las cuales ella se presenta en la forma originaria y en los modos de transformación originarios, en los científicos individuales y en el intercambio de los científicos: como originariedad de la proposición, de la demostración tratadas en común, etc.

Llegamos a una situación incómoda. Si hemos contrastado con todo el cuidado necesario, entonces tenemos lo uno y lo otro: el mundo de la vida y el mundo científico-objetivo, por cierto, en una relación. El saber de lo científico-objetivo «se

basa» en la evidencia del mundo de la vida. Para el trabajador científico, para la comunidad de trabajo, él es pre-dado como suelo, pero al construir sobre él, el edificio es, sin embargo, nuevo, diferente. Si dejamos de estar sumergidos en nuestro pensamiento científico, tomaremos conciencia de que nosotros, los científicos, somos, sin embargo, seres humanos y como tales, elementos integrantes del mundo de la vida, que siempre existe para nosotros, siempre es pre-dado, de este modo y junto con nosotros, toda la ciencia se integra al mundo de la vida, el meramente «subjetivo-relativo». ¿Y qué sucede con el mundo objetivo mismo? ¿Qué sucede con las hipótesis del ser-en-sí vinculado en primer lugar con las «cosas» del mundo de la vida, con los «objetos», los cuerpos «reales», los animales, las plantas reales y también los seres humanos en la espacio-temporalidad del mundo de la vida?, ¿no deben ser comprendidos todos estos conceptos a partir de las ciencias objetivas sino como se los comprende en la vida pre-científica?

Si esta hipótesis, a pesar de la idealidad de las teorías científicas, tiene validez para los sujetos científicos (los científicos como seres humanos) ¿no es *una* de las hipótesis prácticas y propósitos entre otros muchos que forman la/((134)) vida de los seres humanos en su mundo de la vida —que para ellos está como conscientemente pre-dado disponible en todo momento — y todos los fines, ya sea «prácticos» en algún sentido extra-científico o bajo el título «teoréticamente» práctico, no co-pertenecen *eo ipso* a la unidad perteneciente al mundo de la vida; en qué medida los aceptamos en su total y plena concreción?

Pero por otra parte, también se mostró que las proposiciones, las teorías, todo el edificio de enseñanza de las ciencias objetivas son configuraciones logradas a partir de ciertas actividades de los científicos vinculados por el trabajo en común -dicho más claramente: a partir de una estructura progresiva de actividades de las cuales las más tardías presuponen siempre de

nuevo los resultados de las más tempranas. Y además vemos que todos estos resultados teoréticos tienen carácter de válidos para el mundo de la vida, como tales, sumando su propio haber siempre y de antemano como horizonte de posibles operaciones de la ciencia deviniente que le pertenece. El mundo de la vida concreto, pues, como siendo al mismo tiempo suelo fundacional del mundo «científicamente verdadero», y al mismo tiempo como abarcándolo en su propia concreción universal, ¿cómo hay que comprender eso, cómo dar satisfacción sistemática al modo de ser omniabarcador del mundo de la vida de apariencia tan paradojal, vale decir darle satisfacción con una cientificidad adecuada?

Formulamos esas preguntas, cuya respuesta clara de ningún modo está al alcance de la mano. Contraste y unión indisoluble nos atraen hacia una posterior reflexión, que cada vez produce para nosotros dificultades más penosas. Las interrelaciones paradojales entre «objetivamente verdadero» y «mundo de la vida» hacen enigmático el modo de ser de ambas. Pues el mundo verdadero en aquel sentido y en él también nuestro propio ser se vuelve enigmático según el sentido de ese ser. En los intentos de alcanzar la claridad, nosotros, en vista de las paradojas que aparecen, tomamos conciencia de una vez por todas acerca de la carencia de fundamento de todo nuestro filosofar hasta el momento presente. ¿Cómo podemos verdaderamente convertimos en filósofos?

No podemos sustraernos a la fuerza de esta motivación, aquí nos es imposible desviarnos por medio de un ejercicio que se aproxime con aporías y argumentos a Kant o a Hegel, a Aristóteles o a Santo Tomás de Aquino./

((135)) f) El problema del mundo de la vida, en lugar de como problema parcial, más bien como problema filosófico universal

Naturalmente es una nueva cientificidad lógica aunque no matemática ni en absoluto, en sentido histórico, la que está en cuestión para solucionar el enigma que ahora nos inquieta; no es ninguna cientificidad que ya pudiera tener ante sí una matemática lista, una lógica, una logística, como una norma ya dispuesta, ya que éstas aun en el sentido aquí problemático son ciencias objetivas y en cuanto incluidas en el problema no pueden ser usadas como presuposiciones. En primer lugar, en la medida en que sólo se contraste, en que sólo se preocupe por lo que tiene delante, podría parecer que no se necesita otra cosa ni más que ciencia objetiva, del mismo modo que la vida práctica cotidiana tiene sus reflexiones racionales en particular y en general y para eso no necesita de ninguna ciencia. *Es* precisamente así, hecho totalmente conocido, asumido sin pensarlo, en lugar de formulado como hecho básico y escrutado como tema propio de pensamiento; vale decir, que hay dos verdades: por una parte, las verdades de situación práctico cotidianas, sin duda relativas, como ya hemos señalado, exactamente lo que la práctica en cada caso busca y usa para sus propósitos. Por otra parte, las verdades científicas y su fundamentación remiten precisamente a verdades de situación, pero de modo que el método científico, según su propio sentido, no padece porque allí también él precisamente quiere y debe hacer uso de estas verdades.

De modo que si uno se dejara llevar por la ingenuidad irreflexiva de la vida también en el paso de lo extra-lógico a lo lógico, a la práctica del pensamiento científico-objetivo, podría parecer que una temática propia del título «mundo de la vida» fuera un ejercicio intelectualista, surgido del ansia propia de la vida moderna de llevar todo a la teoría. Pero frente a eso, por lo menos se ha hecho igualmente visible que con esta ingenuidad no es posible darse por satisfecho, que aquí se anuncian incomprensibilidades paradojales, una pretendida superación de rela-

tividades meramente subjetivas mediante la teoría lógico-objetiva que, sin embargo, como práctica teorética del ser humano que es pertinente a lo meramente subjetivo-relativo, al mismo tiempo/((136)) debe tener sus premisas, su fuente de evidencia en lo subjetivo-relativo. A partir de ahí llegamos ya a la certeza de que todo problema de la verdad y problema del ser, todos los métodos pensados para ellos, hipótesis, resultados —sea para mundos de experiencia o para supra-mundos metafísicos— sólo mediante esta hipertrofia supuestamente intelectualista pueden alcanzar su claridad última, su sentido evidente o la evidencia de su contrasentido. Entre ellos, pues, también todas las preguntas últimas por el sentido legítimo y el contrasentido que formula recientemente lo que se ha vuelto ejercicio de la «metafísica resucitada» tan ruidosa y perturbadora.

Mediante la última serie de consideraciones se nos ha vuelto comprensible en una intelección anticipativa la magnitud y el significado universal e independiente del problema del mundo de la vida. Frente a esto aparece ahora el problema del mundo «objetivamente verdadero», respectivamente el de la ciencia lógico-objetiva —por mucho que vuelva a imponerse tanto y con buen fundamento— como problema de interés secundario y especial. Si se quiere que también sea incomprendida la operación particular de nuestra ciencia objetiva de la Modernidad, no hay que destacar en eso que ella forma parte de una validez para el mundo de la vida surgida de actividades peculiares y aun de su concreción. Más bien, en todo caso, deben ser traídas a consideración para la elucidación de éstas como de todas las otras adquisiciones de la actividad humana, en primer lugar, el mundo concreto de la vida, y en verdad en la universalidad efectivamente concreta, en la cual el mundo actualmente y a la manera de horizonte (*Horizonthaft*) incluye en sí toda la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas va-

lideces, en última instancia, a un núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas. Sin duda, todavía no sabemos cómo el mundo de la vida deba volverse tema independiente, por completo autosuficiente, cómo las expresiones científicas deban hacerlo posible, las que sin embargo, como tales, si bien también de otro modo que el de nuestras ciencias, deban tener su «objetividad», una validez necesaria de la que ha de apropiarse pura, metódicamente, que nosotros y cualquiera —precisamente con este método— pueda verificar. En esto somos absolutamente principiantes, y no tenemos aquí ninguna lógica llamada a dar normas; no podemos hacer otra cosa que tomar conciencia de nosotros mismos, profundizar en nosotros el sentido todavía no desplegado de nuestra tarea:/((137)) preocuparnos extremadamente por lograr la falta de prejuicios, por la pura preservación que evite intromisiones extrañas (a favor de lo que ya hemos hecho algo importante) y para eso, como para todo propósito de nuevo tipo, debe surgir para nosotros el método. Esclarecimiento acerca del sentido de la tarea es evidencia con respecto a la meta como meta y a esa evidencia pertenece esencialmente también la de los «caminos» posibles hacia esas metas. Lo circunstancial y la dificultad de las tomas de conciencia preliminares que todavía tenemos por delante, se van a justificar por sí mismas, no sólo por la magnitud de la meta, sino por lo esencialmente extraño y peligroso de los pensamientos que en eso entran en función necesariamente.

De este modo se nos ha mostrado como problema auténtico y universal, lo que parecía ser mero problema del fundamento de las ciencias objetivas, o el problema supuestamente parcial del problema universal de la ciencia objetiva (tal como lo hemos anunciado). También se puede decir del siguiente modo: el problema se presenta primero como pregunta por la relación del pensar científico-objetivo y la intuición; por lo tanto, por

una parte, del pensar lógico como pensar pensamientos lógicos; por ejemplo, pensar desde el punto de vista de lo físico de la teoría física o pensamiento puramente matemático, en lo que la matemática tiene su lugar como sistema de enseñanza, matemática como teoría. Por otra parte, tenemos el intuir y lo intuido al modo del mundo de la vida, previos a la teoría. Aquí surge la ilusión inextirpable de un pensamiento puro que, como puro, despreocupado de la intuición, ya tendría su verdad evidente y hasta su verdad acerca del mundo, ilusión que vuelve cuestionable el sentido y la posibilidad del «alcance» de la ciencia objetiva. En esto se mantiene la separación: intuir y pensar, y el tipo de «teoría del conocimiento» determinadamente en general como en una teoría de la ciencia llevada a cabo con una duplicidad correlativa (en eso, ciencia, siempre según el único concepto de ciencia que se tiene: ciencia objetiva). Pero así como el título vacío y vago: intuición, en lugar de ínfimo e infravalioso frente a lo lógico considerado de sumo valor en tanto ya se está supuestamente en posesión de la verdad auténtica, se ha convertido en el problema del mundo de la vida, y la magnitud y la dificultad de esta temática crece en un serio penetrar en lo importante, ingresa la gran transformación de la «teoría del conocimiento», de la/((138)) teoría de la ciencia, en que finalmente la ciencia corno problema y efectuación pierde su independencia y se convierte en problema parcial.

Lo dicho concierne, naturalmente, a la lógica como doctrina apriórica de las normas de todas las «lógicas», en el omnidominante sentido de «lógica», según el cual la lógica es una lógica de la objetividad estricta, de la verdad lógico-objetiva. Nunca se piensa en los predicados y verdades que preceden a la ciencia ni en la «lógica» que es normativa dentro de esta esfera de las relatividades, ni en la posibilidad de preguntar por lo lógico que de un modo puramente descriptivo se adecúa al mundo vivido y por el sistema de los principios que a priori son normativos

de esa lógica. La lógica objetiva tradicional como norma a priori también suplanta esta esfera de verdad subjetivo-relativa.

§35. Analítica de la *epojé* trascendental. La primera: la epojé referente a las ciencias objetivas

En la naturaleza peculiar de la tarea que se nos ha presentado, se halla que el método de acceso al campo de trabajo del nuevo tipo de ciencia —cuyos problemas a elaborar sólo se darán una vez alcanzado el método— ella ‹se› articula en una multiplicidad de pasos, de los cuales, cada uno, en un modo nuevo tiene carácter de *epojé,* por lo tanto del primer paso metódico de un preservarse de lo ingenuo-natural, y en todo caso, de valideces que ya hayan sido puestas en vigencia. La *epojé* necesaria en primer lugar, por lo tanto el primer paso metódico, ya se nos ha presentado mediante la toma de conciencia previa que hemos llevado a cabo hasta aquí; pero necesita una formulación universal expresa. Manifiestamente, ante todo, la *epojé* es exigida respecto de todas las ciencias objetivas. Eso no significa meramente una abstracción desde dentro, tal vez en el modo de un fantasear de un modo ficticio la existencia del ser humano presente, como si en eso no ocurriera nada científico. Más bien se menciona una *epojé* de toda ejecución concomitante de los conocimientos de las ciencias objetivas, *epojé* de toda toma de posición crítica, interesada en su verdad o falsedad, aun de su idea conductora de un conocimiento objetivo del mundo. Resumiendo, llevamos a cabo una *epojé* respecto de todos los intereses objetivos teoréticos, a la/((139)) proposición de metas y actividades que son las propiamente nuestras como científicos objetivos o también como seres humanos ansiosos de saber.

Pero en esta *epojé*, las ciencias y los científicos no han desaparecido para nosotros, los que la llevamos a cabo. Ellos siguen siendo lo que en todo caso eran antes: hechos en el nexo unitario del mundo de la vida pre-dado; sólo que nosotros, en virtud de la *epojé* no operamos como co-interesados, como co-

laboradores, etc. Nosotros instituimos en nosotros precisamente una peculiar orientación habitual del interés, con una cierta actitud de tipo profesional de la que forma parte un peculiar «tiempo profesional». Como en otros casos, también aquí se muestra que si nosotros actualizamos uno de nuestros intereses habituales, con eso nos hallamos en nuestra actividad profesional (en efectuación de trabajo), tenemos una actitud de *epojé* respecto de nuestros otros intereses vitales, que sin embargo, son auténticamente nuestros y subsisten. Cada uno tiene «su tiempo» y nosotros, al cambiarlo, decimos acaso, «ahora es el tiempo de asistir a la sesión, de ir a votar» y otros similares.

En sentido especial, nosotros llamamos a «nuestra profesión» ciencia, arte, servicio militar, etc.; pero como seres humanos normales ejercemos permanentemente (en sentido amplio) al mismo tiempo múltiples «profesiones» (actitudes de intereses): al mismo tiempo se es padre de familia, ciudadano, etc. cada una de esas profesiones tiene su tiempo de actividades actualizantes. A partir de ahí se ordena también todo interés profesional nuevo instituido, cuyo tema universal se llama «mundo de la vida», se inserta dentro del ámbito de los demás intereses vitales o profesionales y tiene correspondientemente «su tiempo» dentro del tiempo personal unitario, de la forma de los tiempos profesionales que se realizan.

Por cierto esta paridad de la nueva ciencia con todas las profesiones «cívicas», aun ya con las ciencias objetivas, significa una suerte de trivialización, un desprecio por las grandes diferencias de valor que puede haber entre las ciencias en general. Comprendido de este modo llegó a los filósofos irracionalistas modernos tan legítimamente avenidos a la crítica. En tal modo de considerar esto, se ve como si de nuevo se debiera establecer un nuevo interés teorético, una nueva «ciencia», con una nueva técnica según la profesión, como un juego que en sí se comporta como muy idealmente intelectualista, o como una técnica in-

telectual de grado alto al servicio de las ciencias positivas, útil para ellas/((140)) que, en cambio, tienen su valor único real en lo que es útil en la vida. Se es impotente frente a suplantaciones de lectores y oyentes superficiales, que en última instancia sólo oyen lo que quieren oír, pero ellos son también el indiferente público masivo del filósofo. Los pocos para los que se habla comprenderán con reservas tal sospecha, más aún según lo que ya hemos dicho en lecciones anteriores. En todo caso van a mantenerse a la expectativa con respecto de hacia dónde los conduce nuestro camino.

Hay buenas razones, por las que yo he destacado tan agudamente el tipo de profesión también respecto de la actitud del «fenomenólogo».

Ocupa un primer lugar en la descripción de la *epojé* aquí en cuestión, que ella sea una *epojé* habitual de efectuación, que tenga sus tiempos en los que ella es efectiva en el trabajo, en tanto que otros tiempos se dedican a algunos otros intereses de trabajo o de juego; y ante todo, que la desconexión del llevarla a cabo, nada cambia en los intereses que siguen deviniendo y teniendo validez en la subjetividad personal —como su habitual ser dirigido hacia las metas persistentes como válidas—, y precisamente por eso en este idéntico sentido, en otro tiempo, puede ser actualizado siempre de nuevo. En lo que sigue eso no quiere decir de ningún modo que la *epojé* del mundo de la vida —vamos a indicar todavía a qué otros momentos significativos es pertinente— para el existente humano práctica-«existencialmente» no signifique más que la *epojé* del zapatero, y que en el fondo es equivalente si se es zapatero o se es fenomenólogo, pero también si se es fenomenólogo o científico positivo. Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la *epojé* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal que en tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso

entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.

§36. ¿Cómo puede el mundo de la vida convertirse en tema de una ciencia, después de la *epojé* de las ciencias objetivas? Separación por principio entre *apriori* lógico-objetivo y *apriori* del mundo de la vida

Si vale el «mundo de la vida» de nuestros exclusivos intereses, entonces/((141)) debemos preguntar: ¿está el mundo de la vida como tema científico universal ya liberado por la *epojé* frente a la ciencia objetiva?[14] ¿Ya tenemos con esto temas para expresiones científicas de validez general, expresiones sobre hechos a ser establecidos científicamente? ¿Cómo tenemos el mundo de la vida como un campo firme universal de tales hechos a ser constatados científicamente? Es el mundo espacio-temporal de las cosas; así como nosotros lo experienciamos en nuestra vida pre- y extra-científica y más allá de lo experiencia-do lo sabemos experienciable. Tenemos un horizonte de mundo como horizonte de experiencia posible de cosas. «Cosas» alude a piedras, animales plantas, también a los seres humanos y a las configuraciones humanas; pero todo eso es ahí subjetivo-relativo, aunque nosotros, normalmente, en nuestra experiencia y en el círculo social que nos vincula en comunidad viviente, llegamos a hechos «seguros» en una circunscripción unificada del mismo, vale decir, no perturbada por ninguna disonancia notable, pero eventualmente también cuando se llega en la práctica de un conocimiento intencionado, vale decir, con el fin de una verdad segura para nuestras metas. Pero si nos vemos trasplantados a un ámbito extraño de intercambio, el de los negros en el Congo, el de los campesinos chinos, etc., entonces nos topamos con que sus verdades, los hechos que para ellos son firmes, en general verificados y a ser verificados, de ningún modo son los nuestros. Pero planteemos/((142)) el fin

de una verdad sobre las cosas incondicionalmente válidas para todos los sujetos, a partir de la cual, para los europeos normales, los hindúes, los chinos, etc. en toda relatividad, sin embargo, concuerden —aquello que no obstante sean objetos generales del mundo de la vida para ellos y para nosotros se haga identificable, tales como forma espacial, movimiento, cualidades sensibles y otros similares— así llegamos al camino de la ciencia objetiva. Con esta posición de fin de esta objetividad (la de una «verdad en sí») producimos una suerte de hipótesis, con la cual se pasa por alto el puro mundo de la vida. Por medio de la *epojé*, nosotros hemos evitado este «pasar por alto» (respecto de las ciencias objetivas), y ahora estamos perplejos acerca de lo que pueda ser comprobable, tomado científicamente de una vez por todas y por cualquiera.

Sin embargo, pronto la perplejidad desaparece si tomamos conciencia de que ese mundo de la vida en todas sus relatividades tiene su *estructura general*. Esta estructura general se vincula a todo lo relativamente existente, pero ella misma no es relativa. Podemos observarla en su generalidad y con el cuidado correspondiente, de una vez por todas y para todos, podemos comprobarlo inmediatamente de manera accesible. El mundo como mundo de la vida ya tiene pre-científicamente estructuras «iguales», como las que las ciencias objetivas, junto con la sustitución (convertida en no cuestionable por medio de la tradición secular) por un mundo «en sí» existente, determinado por «verdades en sí», presupuestas como estructuras aprióricas y expuestas sistemáticamente por las ciencias aprióricas, por las ciencias del logos, de las normas metódicas universales con las que debe enlazarse todo conocimiento del mundo «en sí objetivo». Pre-científicamente el mundo ya es mundo espacio-temporal; sin duda, respecto de esa espacio-temporalidad de puntos matemáticos ideales, de líneas «rectas», planos, en general, matemáticamente, de la continuidad infinitesimal, no se

habla de la «exactitud» pertinente al sentido del *apriori* geométrico. Los cuerpos que nos son familiares a la manera del mundo de la vida, son cuerpos reales-efectivos, pero no cuerpos en el sentido de la física. Lo mismo sucede con la causalidad, con la infinitud espacio-temporal. Lo categorial del mundo de la vida/((143)) tiene las mismas denominaciones, pero, por así decir, no se preocupan por las idealizaciones teóricas y las sustituciones hipotéticas del geómetra y del físico. Nosotros ya sabemos: el físico, ser humano entre seres humanos, que vive en un saber-se en el mundo de la vida, en el mundo de sus intereses humanos, bajo el título Física, ha dirigido a las cosas del mundo de la vida un tipo particular de preguntas y (en sentido más amplio) de propósitos prácticos, y sus «teorías» son los resultados prácticos. Como otros propósitos, los intereses prácticos y la efectivización de los mismos forman parte del mundo de la vida, lo presuponen como suelo y en el actuar lo enriquecen, eso vale también para la ciencia como propósito humano y como práctica. Y de eso forma parte, como se dijo, todo *apriori* objetivo en su necesaria remisión a un *apriori* correspondiente del mundo de la vida. Esta remisión es la de una fundación de validez que lleva a cabo la configuración superior de sentido y validez de sentido del *apriori* matemático y de todo *apriori* objetivo, sobre la base del *apriori* del mundo de la vida. De este modo debió ser planteado, en primer lugar, este último en su propiedad y pureza como tema científico y, a continuación, la tarea sistemática acerca de cómo sobre esa base y con qué modo de configuración nueva se realiza el *apriori* objetivo como una operación teorética mediatizable. Fue necesaria una separación sistemática de las estructuras universales entre el *apriori* universal del mundo de la vida y el *apriori* universal «objetivo», y entonces también una separación de las formulaciones de pregunta universales por el modo como se fundamenta lo «objetivo» en el a priori subjetivo-relativo del mundo de la vida o, por ejem-

plo, la evidencia matemática que tiene su fuente de sentido y su legitimidad en la evidencia del mundo de la vida.

Aunque ya hemos separado nuestro problema de una ciencia del mundo de la vida, del problema de la ciencia objetiva, esta reflexión tiene para nosotros peculiar interés en que nosotros, los aprisionados desde la escuela en la metafísica objetivista tradicional, en primer lugar, no tenemos en absoluto acceso a la idea de un *apriori* universal puro del mundo de la vida. Es necesaria, para nosotros, una separación por principio, del *apriori* objetivo que tiende a sustituir el *apriori* del mundo de la vida. Precisamente, la primera *epojé* produce esta separación de/((144)) todas las ciencias objetivas, si las comprendemos también como la de todas las ciencias objetivo-aprióricas y las completamos con las reflexiones que hemos realizado. Las mismas nos traen, además, la intelección fundamental de que el *apriori* universal del grado lógico-objetivo —la de la matemática y de todas las demás ciencias aprióricas en sentido corriente — se fundan en un *apriori* universal en sí temprano, precisamente del mundo de la vida. Sólo mediante el recurso al *apriori* del mundo de la vida, *apriori* a desplegar en una ciencia apriórica peculiar, pueden nuestras ciencias apriórica, las lógico-objetivas, alcanzar un fundamento efectivamente radical, seriamente científico, el que ellas exigen de este estado de cosas.

A este respecto también podemos decir: no es sino una ingenuidad [la afirmación de una] lógica supuesta plenamente independiente, la que los logicistas modernos creen poder construir —hasta bajo el título de una filosofía verdaderamente científica — vale decir, como la ciencia apriórica fundamental para todas las ciencias objetivas. Su evidencia priva a la fundamentación científica del *apriori* universal del mundo de la vida que ella permanentemente presupone en forma nunca formulada científicamente; eso no cuestionado nunca llevó a la generalidad esencialmente científica. Sólo si alguna vez aparece esta ciencia

fundamental radical, puede convertirse en ciencia aquella misma lógica. Antes de eso flota sin base en el aire y es, como hasta ahora, tan ingenua que nunca tomó conciencia de la tarea, la inherente a toda lógica objetiva, a toda ciencia apriórica en sentido corriente, esto es, investigar cómo ella misma debe ser fundada, no más «lógicamente» sino mediante la retro-conducción al *apriori* pre-lógico universal, a partir del cual todo lo lógico, la estructura conjunta de una teoría objetiva según todas las formas suyas metodológicas muestra su sentido legítimo, sólo mediante el cual toda lógica ha de ser normativizada.

Sin embargo, este conocimiento excede el interés por el mundo de la vida que ahora nos mueve, como se ha dicho, para el que sólo importa la separación por principio entre el *apriori* lógico-objetivo y el *apnori* del mundo de la vida, y en verdad, con el fin de poder llevar la gran tarea de una doctrina esencial pura del mundo de la vida/((145)) a la vía de una reflexión radical.

§37. Las estructuras universales formales más radicales del mundo de la vida: cosa y mundo, por una parte, conciencia de cosa, por otra

Si nosotros buscamos con una mirada libre en derredor lo general-formal, la permanencia invariable en el mundo de la vida en todo el cambio de las relatividades, entonces nos detenemos arbitrariamente en eso que para nosotros en la vida es lo único que determina el sentido de lo dicho sobre el mundo: el mundo es el todo de las cosas, de las cosas que participan de la espacio-temporalidad en la forma mundo en el doble sentido «de lugar» (según el lugar espacial, el lugar temporal) de los «onta» espacio-temporales. Con esto, se halla aquí la tarea de una ontología del mundo de la vida, comprendida como una doctrina esencial concretamente general de estos onta. Para nuestro interés en el contexto presente es suficiente con haber aludido a ella. En lugar de quedarnos en el lugar, avancemos

hacia una tarea, como se muestra enseguida, muy grande y en verdad ella misma co-abarcadora. Para preparar para nosotros el camino hacia esta nueva temática que justamente concierne esencialmente al mundo de la vida pero que, sin embargo, no es ontológica, propongamos una consideración general, y en verdad propongámosla nosotros como seres humanos vivientes despiertos en el mundo de la vida (por lo tanto, se entiende, dentro de la *epojé* de toda intromisión de cientificidad positiva).

Esta consideración general tendrá asimismo la función de hacer evidente una diferencia esencial de los modos posibles, en los cuales el mundo que nos es pre-dado, el universo óntico puede convertirse en tema. El mundo de la vida —recordando lo repetidamente dicho— para nosotros, en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano «suelo» para todos, se trate de práctica teorética o extra-teorética. El mundo es para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir despierto es estar despierto respecto del mundo, ser «consciente» del mundo permanentemente y actualmente, y de sí mismo como viviente *en* el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente. Pre-dado es el mundo en cada caso/((146)) de tal modo que se dan cada vez cosas singulares. Pero hay una diferencia fundamental entre el modo de la conciencia de mundo y de la conciencia de cosa, de la conciencia de objeto (en un sentido más amplio, pero puramente mundano), mientras, por otra parte, una y otra configuran una unidad inseparable. Cosas, objetos (siempre comprendidos puramente en el sentido del mundo de la vida) son «dados» como válidos para nosotros en cada caso (en alguno de los modos de la certeza de ser), pero por principio sólo

de tal modo que se tiene conciencia de ellos como cosas, como objetos en el *horizonte de mundo*. Cada uno es algo, «algo a partir de» el mundo del que somos conscientes como horizonte. Este horizonte, por otra parte, sólo es consciente como horizonte para objetos existentes y no puede ser actual sin los objetos singulares. Cada uno tiene su modo propio de cambio del validar, de modalización de la certeza de ser. Por otra parte, el mundo no es un existente como los entes, como un objeto, sino existente en una singularidad para la que el plural no tiene sentido. Todo plural, y a partir de éstos el singular destacado presupone el horizonte de mundo. Esta diferencia entre los modos de ser de un objeto en el mundo y el mundo mismo, prescribe manifiestamente los modos correlativos de conciencia fundamentalmente diferentes.

§38. Los dos fundamentales modos posibles de tematizar el mundo de la vida: la actitud directa ingenuo-natural, y la idea de una actitud reflexiva consecuente con respecto al cómo de los modos del darse subjetivos del mundo de la vida y de los objetos del mundo de la vida

Esta característica, la más general de la vida despierta recién ahora es posible en el marco formal en el que son posibles diferencias posibles de los modos de efectuación de esta vida, en la medida en que ésta, en cada caso, tiene el mundo pre-dado y los objetos existentes en este horizonte. Eso produce aquellos modos diferentes, de modo que podemos también decir, en los que nosotros estamos despiertos respecto del mundo y de los objetos del mundo. El primer modo, el naturalmente normal que debe preceder íncondicionalmente no por razones casuales sino esenciales, es el modo directo-hacia los objetos dados en cada caso, por lo tanto, en el vivir integrado en el horizonte de mundo, y eso en una constancia normal ininterrumpida, en una unidad sintética que atraviesa todos los actos. Esta vida con orientación directa normal hacia los objetos dados en cada ca-

so/((147)) quiere decir: todos nuestros intereses tienen su fin en objetos. El mundo pre-dado es el horizonte constantemente-fluyente que abarca todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, como precisamente una conciencia de horizonte intencional de antemano «abarca» implícitamente. Nosotros, los sujetos, en la vida unitaria ininterrumpida normal, no conocemos fines que tengan mayor alcance, nunca tenemos una representación de que pudiera haber otros diferentes. Podemos decir también que todos nuestros temas teóricos y prácticos, se hallan siempre en la unidad normal del horizonte de la vida «mundo». Mundo es el campo universal al que se dirigen todos nuestros actos, los que experiencian, conocen, actúan. A partir de él llegan de los objetos ya dados en cada caso, todas las afecciones que en cada caso se trasponen en acciones.

Pero en la conciencia de mundo puede haber aún otro tipo completamente diferente de vida despierta; éste se hallaría en un cambio de la conciencia temática del mundo que interrumpiría la normalidad del vivir en él. Dirijamos nuestra mirada hacia el hecho de que en general, a nosotros todos el mundo, respectivamente, los objetos, no sólo están en general pre-dados en un mero tenerlos como sustratos de sus propiedades, sino que de ellos (y de todo lo ónticamente mentado) tenemos conciencia en modos de aparecer, en modos de darse subjetivos, sin que intencionalmente prestemos atención, sin que la mayor parte de las veces tengamos idea de eso. Formemos con esto una nueva dirección del interés universal, establezcamos un interés consecuente universal respecto del *cómo* de los modos de darse y por los onta mismos, pero no directamente sino como objetos en su *cómo*, precisamente en la dirección exclusiva y persistente del interés respecto de *cómo* en el cambio de las valideces relativas de las apariciones subjetivas, opiniones, la unitaria, universal validez mundo, *el* mundo, llega a ser tal para nosotros: cómo, entonces, la conciencia permanente llega a ser

para nosotros la de la existencia universal, del horizonte universal de los objetos efectivamente existentes de los cuales cada uno, aún si es consciente en su peculiaridad como simplemente existente-allí, sólo es consciente de ese modo en el cambio de sus aprehensiones de sus modos de aparecer, de sus modos de valer relativos.

Nos damos cuenta, en este giro total del interés, conducido por una consecuencia nueva instituida por una peculiar decisión de la voluntad,/((148)) que a nosotros no se nos ofrece un sinnúmero de tipos de detalles que nunca habían sido tematizados, sino tipos de síntesis en una totalidad sintética inseparable, permanentemente presentada mediante valideces de horizonte intencionalmente abarcador, las que recíprocamente se influyen en forma de verificaciones de existencia estables o también supresiones de lo no verificado y demás modalizaciones. Es lo propio de la totalidad sintética que podamos apropiarnos de lo que para nosotros antes era completamente desconocido, como tarea de conocimiento de lo nunca visto y captado: vale decir, la vida universal operante, en la que el mundo llega a ser como lo que es para nosotros permanente en el correspondiente fluir, que nos es permanentemente «pre-dado»; o también: en el que nosotros descubrimos por primera vez que y cómo el mundo como correlato de una universalidad investigable de operaciones sintéticamente enlazadas, logra su sentido de ser y su validez de ser en la totalidad de sus estructuras ónticas.

Sin embargo, ahora no tenemos que entrar en exposiciones más detalladas en todo eso que aquí podría hacerse temático. Para nosotros, aquí, es esencial la diferencia entre los temas de los dos lados y ambas partes consideradas como una temática universal.

La vida natural, sea de intereses pre-científicos o científicos, sea de intereses teoréticos o prácticos, es vida en un horizonte universal no temático; eso es en la naturalidad precisamente el

mundo pre-dado siempre como lo existente. Viviendo hacia él no se necesita la palabra «pre-dado», de ningún modo le hace falta una indicación referida a que para nosotros el mundo es permanentemente realidad-efectiva. Todas las preguntas naturales, todos los fines teoréticos y prácticos como tema, como existentes, como tal-vez-existentes, como lo probable, lo cuestionable, como lo valioso, como propósito, como actividad y resultado de la actividad, etc. se refieren a algo dentro del horizonte de mundo. Eso mismo vale para las ilusiones, lo no-real-efectivo, ya que todo lo caracterizado por alguna modalidad de ser, sin embargo, de nuevo se relaciona con el ser real-efectivo. El mundo tiene de antemano su sentido: todo lo «efectivamente» existente, no las efectividades meramente mentadas, dudosas, cuestionables sino las efectivas realidades-efectivas que, como tales, sólo en el movimiento permanente de las correcciones, de los cambios de validez de las validaciones, tienen su realidad-efectiva para nosotros, como anticipación de una unidad ideal/

((149)) Pero en lugar de permanecer de este modo «simplemente viviendo dentro del mundo», intentemos aquí un giro universal del interés, en el que precisamente la nueva palabra, el «ser-pre-dado» del mundo, se vuelva necesario, porque es el título de esta temática de los modos de pre-darse, orientada de otro modo y sin embargo, de nuevo universal. Vale decir que sólo debe interesarnos precisamente aquel cambio subjetivo de los modos de darse, de los modos de aparecer, de los modos inherentes a la validez, los cuales fluyendo permanentemente, en el fluir incesante que se vincula sintéticamente hace que surja la conciencia unitaria del simple «ser» del mundo.

Entre los objetos del mundo de la vida hallamos también a los seres humanos con todo su humano quehacer e impulsar, obrar y padecer en sus correspondientes vínculos sociales viviendo y sabiéndose dentro del horizonte de mundo. Por lo

tanto, también para todo eso ahora debe ser llevado conjuntamente a cabo el nuevo giro universal del interés. Un interés teorético unitario debe orientarse exclusivamente hacia el universo de lo subjetivo en el que el mundo, en virtud de su universalidad de operaciones sintéticamente vinculadas, llega a nosotros en su simple existencia. En la vida del mundo natural-normal transcurre permanentemente esto múltiple subjetivo, pero en eso permanece oculto constante y necesariamente. ¿Cómo, con qué método hay que descubrirlo?, ¿se puede mostrar eso como un universo cerrado en sí, el de una investigación peculiar teórica y consecuentemente sostenida, que se abre como la unidad total de la subjetividad última que funciona y produce, la que ha debido responder por el ser del mundo, del mundo para nosotros, como de nuestro horizonte-de-vida natural? Si esta es una tarea legítima, necesaria, entonces su realización significa la creación de una ciencia nueva de tipo propio. Frente a todas las ciencias objetivas proyectadas hasta ahora, como ciencias sobre la base del mundo, una ciencia del cómo universal del pre-darse del mundo, como de aquello que construye el ser base universal para toda objetividad. Y significa, concomitantemente incluida allí, la creación de una ciencia de los últimos fundamentos, a partir de los que toda fundamentación objetiva crea su verdadera fuerza, la fundamentación a partir de su última donación de sentido./

((150)) Nuestro camino, históricamente motivado por la interpretación de la problemática que se despliega entre Kant y Hume, nos ha conducido al postulado de la elucidación del mundo pre-dado, de su «ser fundamento» para todas las ciencias objetivas y, tal como se dio por sí mismo, para toda práctica objetiva en general; por lo tanto nos ha conducido al postulado de aquella ciencia universal de tipo peculiar acerca de la subjetividad pre-donante del mundo. Ahora debemos ver cómo podemos plenificarlo. En eso nos damos cuenta de que aquel

primer paso que al comienzo pareció ayudar, aquella *epojé*, con la que debimos privarnos de todas las ciencias objetivas como fundamento de validez, de ningún modo es suficiente. En la efectuación de esta *epojé* estamos manifiestamente todavía sobre la base del mundo; este es ahora reducido al mundo de la vida que vale para nosotros precientíficamente, sólo que nosotros no debiéramos tomar en cuenta ningún saber que surja a partir de las ciencias, que utilicemos como premisa y sólo tomemos las ciencias al modo de los hechos históricos, sin toma de posición propia acerca de su verdad.

Pero en eso no cambia nada un cambio de la mirada interesada en el mundo intuido pre-científico y un prestar atención a sus relatividades. En cierto modo, este ocuparse con cosas similares forma parte continuamente de la temática objetiva, esto es, de los historiadores que, sin embargo, deben reconstruir los cambiantes mundos circundantes de la vida de los pueblos y de los tiempos que ellos tratan en cada caso. En todo esto, el mundo pre-dado tiene todavía validez de fundamento y no ha sido reconducido al universo de lo puramente subjetivo como de un propio contexto universal, que es de lo que se trata.

Eso se repite si tomamos como tema todos los tiempos y pueblos y finalmente todo el mundo espacio-temporal en la unidad de una visión en derredor sistemática, y en verdad, con atención permanente a las relatividades de los mundos circundantes de la vida de los correspondientes seres humanos, pueblos, tiempos, en su mera facticidad. Está claro que desde esta visión en derredor del mundo, en forma de una síntesis repetida de mundos de la vida espacio-temporales relativos, lo mismo vale para una visión de él en detalle. Se lo considera miembro por miembro, luego, en un nivel más alto, mundo circundante por mundo circundante, temporalidad por temporalidad, cada intuición particular es una validez de ser, sea en el modo/((151)) de la realidad-efectiva o de la posibilidad. Esta visión

en derredor siempre presupone, instalándolas, otras visiones con validez objetiva, presupone siempre ya para nosotros, los observadores, el suelo universal de la validez del mundo.

§39. El modo propio de la epojé trascendental como cambio total de la actitud vital natural

¿Cómo puede el ser pre-dado del mundo de la vida volverse auténtico tema universal? Manifiestamente sólo mediante un *cambio total* de la actitud natural, un cambio en el que nosotros no vivimos más, como hasta ahora, como seres humanos de la existencia natural, en constante efectuación de validez del mundo pre-dado, más bien constantemente evitamos esa efectuación. Sólo así podemos llegar al tema transformado, de nuevo tipo, «pre-donación del mundo como tal»: mundo pura y exclusivamente *como el que y así como* él alcanza sentido y validez de ser en la vida de nuestra conciencia y produce siempre nuevas formas. Sólo así podemos estudiar lo que es el mundo como suelo de validez de la vida natural, en todos sus propósitos y comportamientos y, correlativamente, qué es *en última instancia* la vida natural y su subjetividad, esto es, puramente como la subjetividad que funciona en ella como la que produce la validez. La vida que produce la validez del mundo en la vida mundana natural no deja que se la estudie en la actitud de la vida mundana natural. Es necesario, por lo tanto, un cambio de actitud *total*, una *epojé universal totalmente peculiar*.

§40. Las dificultades del auténtico sentido de efectuación de la epojé total. La seducción de comprenderla erróneamente como una abstención de todas las valideces singulares, a ser producida paso a paso

La universalidad de la *epojé* respecto del conjunto de la vida normal-natural tiene, de hecho, un tipo propio incomparable y con eso, en primer lugar, sus interrogantes. No está claro de antemano cómo hay que llevarla a cabo para que resulte capaz

de la operación metódica que le exigimos, aun en su generalidad todavía necesitada de aclaraciones. Aquí se ofrecen, tal como vamos a convencernos, caminos equivocados que seducen, vale decir, modos,/((152)) para comprender la efectuación de la *epojé*, que seguramente no conducen al fin, tal como puede hacerse evidente de antemano.

Reflexionemos una vez más para alcanzar una representación acerca de cómo se ha de llevar a cabo ese total cambio de actitud, respecto del modo de la vida normal-natural: nos movemos allí en una corriente de experiencias siempre nuevas, juicios, valoraciones, decisiones. En cada uno de esos actos, el yo está dirigido a *objetos* de su mundo circundante, ocupado con ellos de este o aquel modo. Ellos son lo consciente mismo en esos actos, de pronto simplemente como realidades-efectivas, de pronto como modalizaciones de la realidad-efectiva (por ejemplo, como posible, como dudoso, etc.). Ninguno de estos actos y ninguna de las valideces incluidas en ellos es aislado, ellos implican necesariamente en sus intenciones un horizonte infinito de valideces inactuales, que funcionan concomitantemente en movimiento fluyente. Las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas sino el trasfondo siempre concomitantemente consciente pero momentáneamente irrelevante que permanece plenamente desatendido (por ejemplo, el campo de percepción) y co-funciona, sin embargo, según sus valideces implícitas; aunque momentáneamente no actualizadas, se halla en un movimiento constante de modos de despertar inmediatos o mediatos y de modos de afección del yo y, eventualmente, que pasa a apercepción activa y capta según la validez la conexión de los actos. De este modo eso es en cada caso activamente consciente y, correlativamente, el tener conciencia activa, dirigirse-hacia-eso, ocuparse-coneso siempre está rodeado por una atmósfera de valideces mudas, ocultas pero co-funcionantes, de un *horizonte viviente* en el

que el yo actual puede también adentrarse arbitrariamente, reactivar viejas adquisiciones, captando conscientemente ocurrencias aperceptivas, mutándolas en intuiciones. Por lo tanto, en virtud de esta *horizonticidad* constantemente fluyente, toda validez simplemente efectuada en la vida mundana natural siempre presupone valideces, alcanzando retrospectivamente inmediata o mediatamente un subsuelo de valideces necesarias, oscuras pero ocasionalmente disponibles, que construyen entre todas y con los actos propiamente tales un nexo de vida único e inseparable.

Esta reflexión es importante para elucidar los modos de efectuación de la *epojé* universal. Vemos que ella/((153)) no puede conducir a la meta como [si fuera] una actitud de efectuación que transcurre paso a paso.

El abstenerse de la efectuación de valideces singulares (del mismo modo en que ella sucede en un comportamiento crítico a partir de demandas teoréticas o prácticas) produce sólo para cada una un modo de validez nuevo sobre la base del mundo natural; y esto no mejora si nosotros, una por una, aunque sea *in infinitum*, esto es, para todas las valideces propias o extrañas que de ahora en adelante se ofrezcan, queremos efectuarla en una decisión pre-captante universal de abstención de efectuación.

En lugar de esta universalidad de abstención llevada a cabo paso a paso, es posible un modo totalmente diferente de *epojé* universal, esto es, la efectuación conjunta que, de un golpe, atraviese el conjunto de la vida mundana natural y el conjunto (oculto o manifiesto) del entramado de valideces y lo ponga fuera de acción, precisamente el que construye como «actitud natural» unitaria el «simple» vivir hacia allí «directamente». Mediante esta abstención de efectuación que inhibe todo ese modo de vida que hasta aquí ha transcurrido ininterrumpidamente, alcanzará una plena transformación de la vida en su to-

talidad, un modo de vida completamente nuevo. Se trata de una actitud alcanzada *por encima* de las donaciones de validez del mundo, *por encima* de la infinitud del uno en otro de las fundaciones ocultas de sus valideces siempre renovadas sobre valideces, *por encima* de toda la corriente de las multiplicidades unificadas sintéticamente, con lo que el mundo ha alcanzado y nuevamente alcanza contenido de sentido y validez de ser. En otras palabras: tenemos con esto una actitud *por encima* de la vida consciente universal (de la del sujeto individual y de la intersubjetiva), en la que el mundo, para quienes ingenuamente «viven-en-él», está «allí» a la mano como incuestionable, como universo de lo a la mano, como el campo de todos los intereses vitales adquiridos y últimamente instituidos. Por la *epojé,* todos ellos son, de antemano, puestos fuera de acción, y con esto fuera de acción todo el «vivir-en-él» natural que se dirige a las realidades-efectivas «del» mundo.

Es comprensible por sí misma —y también a eso hay que prestar atención— la actual *epojé* «trascendental» mentada como una actitud habitual, por la que nos decidimos de una vez por todas. Ella no es en absoluto un acto pasajero que sigue siendo ocasional y aislado en las repeticiones. De nuevo vale todo lo que/((154)) dijimos de la *epojé* anterior, comparándola con una actitud profesional: que ella, en el «tiempo profesional» pone «fuera de juego» todos los intereses, pero su modo de ser, como los nuestros (respectivamente, nuestros modos de ser como «interesados»), no deja algo como si lo abandonáramos o también como si su subsiguiente legitimación fuera a ser nuevamente tomada en consideración. No hay que olvidar tampoco lo dicho como protesta contra la equiparación desvalorizante con otras profesiones, y sobre la posibilidad del cambio radical del todo de la humanidad mediante esta *epojé* que alcanza sus profundidades filosóficas.

§41. La auténtica *epojé* trascendental hace posible la «reducción trascendental»: el descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo

Efectuamos la *epojé* nosotros, los nuevos filosofantes, en verdad como un cambio de actitud a partir, esencialmente, de la precedente actitud del existente humano natural como de aquella actitud que en toda su historicidad en la vida y en la ciencia nunca había sido interrumpida. Pero ahora es necesario para producir con uno mismo la intelección que no queda en un insignificante abstenerse habitual, sino que con ella la mirada del filósofo, de hecho, por primera vez se hace plenamente libre, y ante todo libre del vínculo interior con aquella pre-donación del mundo más fuerte y más universal y, en eso, más oculta. Con y en esta liberación es dado el descubrimiento de la correlación universal, en sí absolutamente cerrada y absolutamente independiente entre mundo y conciencia de mundo. En las últimas páginas se ha dicho que la vida consciente de la subjetividad productora de la validez del mundo, respectivamente, de la subjetividad en sus adquisiciones duraderas, que en cada caso tienen mundo y que también siempre activamente lo reconfiguran. Finalmente se da como lo que debe ser captado más ampliamente, la correlación absoluta del ente de todo tipo y todo sentido, por una parte, y la subjetividad absoluta, por otra, como la que constituye el sentido y la validez de ser. Vale en particular y ante todo mostrar que mediante la *epojé* se abre a quien filosofa un nuevo modo de experienciar, de/((155)) pensar, de teoretizar, en el que él ubicado *por encima* de su ser natural y *por encima* de su mundo natural, no pierde nada de su ser y de sus verdades objetivas, como tampoco nada de las adquisiciones espirituales de su vida mundana y de la total vida comunitaria histórica, sólo que él —como filósofo en el modo singular de la dirección de su interés—, rechaza toda efectua-

ción natural total de su vida mundana, vale decir, como mío, nuestro, humano formular preguntas sobre la base del mundo a la mano, preguntas por el ser, preguntas por la utilidad, preguntas por el valor, preguntas por el ser o no ser, por el ser valioso, útil, bello, bueno, etc. Todos los intereses naturales han sido puestos fuera de juego. Pero el mundo, exactamente como era antes para mí y como todavía lo es, válido a la manera subjetiva no ha desaparecido, sólo que mediante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada puramente como correlato de la subjetividad que le da su sentido de ser, a partir de cuyo valer el mundo absolutamente «es».

Pero esto es ahora una «concepción», una «interpretación» que es atribuida al mundo. Toda concepción de…, toda opinión acerca de «el» mundo tiene su base en el mundo pre-dado. Precisamente, mediante la *epojé* me he privado de esa base, me hallo *por encima* del mundo, que ahora se ha vuelto para *mí fenómeno* en un sentido completamente peculiar.

§42. La tarea del pre-delineamiento concreto de los caminos de una ejecución efectiva de la reducción trascendental

¿Pero cómo hacer más concretamente comprensible ahora, la operación señalada hecha posible mediante la *epojé* —que nosotros denominamos «reducción trascendental»— y cómo hacer concretamente comprensible la tarea científica que se abre con ella? En esta efectuación de una reducción «del» mundo al fenómeno trascendental «mundo» y con esto a su correlato, la subjetividad trascendental, en y a partir de cuya «vida de conciencia» el mundo que vale para nosotros simple, ingenuamente ya antes de toda ciencia ¿cómo ha logrado el mundo todo su contenido y su validez de ser, y ya siempre lo ha logrado? ¿Cómo hacer más concretamente comprensible que la reducción de la humanidad al fenómeno «humanidad», co-incluida en la reducción del mundo, permita conocerla como una auto-obje-

tivacior/((156)) de la subjetividad trascendental, de la que en última instancia ha funcionado en todo tiempo y es por eso «absoluta»? ¿Cómo se vuelve posible, gracias a esa *epojé,* mostrar esta subjetividad en su operar, en su «vida de conciencia» que llega hasta el subsuelo oculto, en los modos determinados en que «produce» el mundo en sí como sentido de ser, cómo traerlo a la luz de la evidencia, sin inventar, sin construir míticamente? Si hay aquí un nuevo tipo de cientificidad, una nueva clase de interrogación teorética, y si las preguntas son lo decisivo en cuanto a lo que se dice, entonces debe estar preparada la base de ese interrogar. Las preguntas naturales por el mundo tienen su base en el mundo predado como el de las experiencias actuales y posibles. Y de este modo también la mirada que la *epojé* ha liberado debe ser una mirada que experiencia, a su modo, peculiar. La operación de la transformación total debe consistir en que la infinitud de la experiencia de mundo efectiva y posible se transforma en la infinitud de la «experiencia trascendental» efectiva y posible, en la que en primer término el mundo y su experiencia natural son experienciados como «fenómeno».

¿Cómo hay que comenzar con esto, cómo llegar más lejos? ¿Cómo, palpando primero concretamente, se han de lograr los primeros resultados, aunque al principio sólo como material para nuevas tomas de conciencia, en las que el método de un trabajo sistemático continuado pero también el sentido propio y puro de todos nuestros propósitos y lo totalmente peculiar de esta nueva cientificidad han de alcanzar plena

claridad? Las reflexiones que siguen van a mostrar en qué medida se necesita de esa claridad cuando no nos movemos más sobre el suelo de mundo confiable desde antaño, sino que sólo mediante la reducción trascendental nos hallamos en la puerta de ingreso a la tierra nunca hollada de la «madre del conocimiento»; cómo es aquí la magnitud de la tentación de las

malas auto-interpretaciones y cuánto, finalmente, el éxito efectivo de una filosofía trascendental depende hasta el extremo de la claridad de la toma de conciencia de sí mismo.

§43. Caracterización de un nuevo camino hacia la reducción destacada frente al «camino cartesiano»

Aquí queremos proceder de tal modo que nosotros, los que nuevamente comenzamos, y puramente a partir de la vida mundana natural, formulamos la pregunta por el cómo de la/((157)) pre-donación del mundo. La pregunta por la pre-donación la comprendemos primeramente tal como ella se ofrece, omnicomprensivamente, a partir de la actitud natural; vale decir, como lo pre-dado del mundo de las cosas existentes en el cambio constante de los modos relativos de darse: el mundo, tal como esencialmente en todo el transcurso natural de la vida es continuamente existente para nosotros en su plenitud inagotable de siempre nuevas obviedades, que sin embargo, subyacen permanentemente al cambio de las apariciones y valoraciones subjetivas. De modo que ahora las tematizamos consecuentemente como base de todos nuestros intereses, de nuestros propósitos vitales, entre los que los teoréticos de la ciencia objetiva forman sólo un grupo particular. Pero ahora esto de ningún modo es preferido, ya no lo es más del modo como antes motivó nuestra formulación de preguntas. De este modo, ahora, no sería simplemente mundo, sino exclusivamente mundo tal como en el cambio de los modos de darse nuestro tema nos es pre-dado constantemente.

Se abren así planteamientos sistemáticos de tareas de nuevo tipo y siempre de nuevo ampliándose dentro de una *epojé* universal que se ofrece, al comienzo completa e incuestionablemente como necesidad inmediata. En la efectuación sistemática de la *epojé* comprendida de ese modo, respectivamente, la reducción, se indica, sin embargo, que ella en todos sus planteamientos de tarea necesita una aclaración y un cambio de senti-

do, si es que la nueva ciencia debe ser llevada a cabo efectiva concretamente y sin contrasentido o, lo que es lo mismo, si efectuamos la reducción al fundamento último y si hemos de evitar las intromisiones desapercibidas, contradictorias, de prevalidaciones naturalmente ingenuas. De este modo llegamos una vez más a la *epojé* trascendental introducida antes en líneas generales en lo expuesto hasta aquí, pero no sólo ha sido enriquecida mediante las partes de intelecciones significativas elaboradas respecto del camino recorrido, sino que en una incuestionabilidad de principio que provee, a ellas y a la *epojé* misma, su sentido y valor último.

Al pasar observo aquel camino, demasiado corto, recorrido hacia la *epojé* trascendental en mis «Ideas para una fenomenología pura y la filosofía fenomenológica»[15], camino que yo/((158)) denomino «cartesiano» (esto es, lo pienso logrado por medio de la mera profundización de toma de conciencia en la *epojé* cartesiana de las «Meditaciones» y mediante la purificación crítica respecto de prejuicios y confusiones de Descartes) que tiene la gran desventaja de conducir al ego trascendental como de un salto, éste, empero, ya que debe carecer de toda explicación previa, pone a la vista un vacío de contenido aparente frente al que uno se halla perplejo en cuanto a qué se deba ganar con eso, y completamente acerca de cómo, a partir de allí se deba alcanzar una nueva ciencia de los fundamentos de tipo totalmente nuevo, decisiva para una filosofía Por eso se sucumbe también con demasiada facilidad, tal como la aceptación de mis «Ideas» lo ha mostrado, y junto con los primeros comienzos, en la de todos modos muy seductora recaída en la actitud natural-ingenua.

§44. El mundo de la vida como tema de un interés teórico, que se determina mediante una *epojé* universal respecto de la realidad-efectiva de las cosas del mundo de la vida

Comencemos nuestro nuevo camino, mientras otorgamos al «mundo de la vida» como «suelo» general de la vida mundana del ser humano un interés consecuentemente teorético y, en verdad, precisamente del modo que es propio de esta función-«suelo». Puesto que nosotros hemos buscado inútilmente en la literatura del mundo investigaciones, que nos puedan servir como trabajos precedentes —investigaciones que habrían concebido esta tarea como la de una ciencia propia (sin duda una ciencia peculiar) de la *dóxa* desatendida, que reclame de una vez por todas la dignidad de un fundamento para la ciencia, la *episteme*—, entonces debemos comenzar completamente de nuevo. Eso sucede con todas las tareas nuevas por principio, en las cuales ni siquiera nos puede guiar la analogía con una cierta inevitable ingenuidad. En el principio está el hecho. Este hace más determinado el propósito todavía inseguro y al mismo tiempo siempre más claro en cuanto a las partes de la efectuación exitosa. Posteriormente esto necesita (y esto es lo segundo) la reflexión metódica que circunscribe expresamente el sentido general y el alcance del completamiento de semejante propósito y del logro de lo ya producido.

Queremos también considerar el mundo circundante de la vida concretamente en su desatendida relatividad y, según todos los modos esencialmente pertinentes a la relatividad,/((159)) el mundo en el que vivimos intuitivamente con sus realidades, pero considerarlas tales como primero se nos dan en la simple experiencia, también en los modos como ellas a menudo oscilan respecto de la validez (en esa oscilación entre ser e ilusión, etc.). Nuestra exclusiva tarea sería precisamente captar este aparentemente inapresable «río heracliteano», este estilo, precisamente ese todo meramente subjetivo. Por lo tanto no se trata de si son y qué son efectivamente las realidades del mundo (su ser-efectivo, su efectivo-ser-así según sus propiedades, sus relaciones, sus enlaces, etc.), tampoco lo que el mundo,

considerado en su totalidad efectivamente es, lo que le corresponde en universalidad acaso según legitimidad estructural apriórica o según fácticas «leyes de la naturaleza», no tenemos nada semejante como tema. Excluimos, por lo tanto, todo conocimiento, todo lo afirmado acerca del verdadero ser y verdades predicativas a ese respecto, lo que la vida activa necesita para su práctica (las verdades de situación) pero también todas las ciencias, no interesa si son ciencias auténticas o aparentes, con sus conocimientos del mundo como él es «en sí» en la «verdad objetiva». Naturalmente, nosotros, en la esfera temática actual tampoco tenemos ninguna participación en todos los intereses que ponen en marcha cualquier práctica humana, más aún cuanto ella por medio de su hacer pie en una base sólida en el mundo ya existente, continúa interesada en el ser verdadero o no ser de las cosas de las cuales se ocupa.

En eso hay una suerte de *epojé* universal que sólo sirve aquí para separar el tema de las subsiguientes investigaciones, de cuyos resultados posibles nosotros, por lo demás, no tenemos ninguna representación. La motivación a partir de la necesidad, para elucidar los resultados evidentes de las ciencias positivas, había exigido originariamente este tema. Nosotros nos hemos desvinculado de esa motivación; se necesitan tomas de conciencia más profundas para saber cómo eso puede llegar a ser una tarea independiente, un campo de problemas de trabajo.

§45. Comienzos de una exposición concreta de lo dado puramente en cuanto tal de la intuición sensible

Lo primero tendrá que ser completar la generalidad vacía de nuestro tema. Como en el sentido indicado de aquella/((160)) *epojé* del observador del mundo plenamente «desinteresado», puramente como mundo relativo-subjetivo (aquél, en el que se desarrolla nuestra vida comunitaria cotidiana conjunta, esforzarse, preocuparse, obrar), dirijamos ahora una primera mirada ingenua en derredor, siempre, no para investigar su ser y su

ser-así sino lo que siempre valió y sigue valiendo como siendo y como siendo-así, para observar desde el punto de vista de cómo es que vale subjetivamente, en qué aspecto.

Por ejemplo, allí están las correspondientes cosas singulares de la experiencia: yo capto algo de eso con la mirada. Percibirlo, aun cuando sea percibido completamente sin cambio, es algo multiforme: verlo, palparlo, olerlo, oírlo, y en cada caso yo tengo algo diferente. Al ver, lo visto es en y por sí mismo algo diferente a lo palpado al tocar. Pero a pesar de eso digo: la misma cosa, diferentes serían indudablemente sólo los modos de sus exposiciones sensibles. Si me atengo puramente al ámbito de lo visto, entonces surge una nueva diferencia que aparece como múltiple en el curso de todo ver normal, que no obstante, es un proceso continuo; cada fase es por sí misma ya un ver, pero propiamente lo visto es diferente en cada una. Puede decir eso de este modo: el ver puro, lo visible «de» la cosa es, primero, su superficie y a ésta la veo en el cambio del ver, una vez desde este «lado», otra vez desde aquél, percibiendo continuamente siempre desde otros lados. Pero en ellas se me presenta *la* superficie en una síntesis continua, cada una es conscientemente un modo de presentarse *de* ella. En esto hallamos lo siguiente: mientras ella es dada actualmente, yo miento más de lo que ella ofrece. Tengo certeza del ser de esta cosa, de la que todos los lados le son propios al mismo tiempo, y en el modo como la veo «mejor». Cada lado me da algo de la cosa vista. En el cambio continuo del ver, el lado visto cesa precisamente de no ser efectivamente visto todavía, pues es «retenido» y «tomado en conjunto» con lo retenido antes continuamente, y de este modo yo «aprendo» a «conocer» la cosa.

Algo semejante habría que llevar a cabo con más amplitud respecto de la proximidad y de la distancia.

Si persisto en el percibir, entonces tengo ya, sin embargo, la plena conciencia de la cosa, tal como ya en la primera mira-

da/((161)) la veo como esa cosa. Viendo, yo la «menciono» permanentemente con todos sus lados que no me son dados en absoluto tampoco en la forma de presentificaciones intuidas. Por lo tanto la percepción tiene en cada caso «conscientemente» un *horizonte* pertinente a su objeto (el que en cada caso es mentado en ella).

Pero pensado más detenidamente, lo mostrado hasta aquí, lo que yo adjudico a la cosa, como por ejemplo, su figura coloreada vista, en el cambio de la orientación-proximidad-distancia es un repetido exponerse como múltiple, hablo ahora del cambio de *perspectivas.* Las perspectivas de la figura tanto como sus colores son diferentes, pero cada uno es, en ese modo nuevo, una *exposición de, de esa* figura, *de* esos colores. Algo semejante es estudiar en cada modalidad del percibir sensible (del palpar, del oír, etc.) *de* la misma cosa. En el cambio todas juegan su papel, de pronto desapareciendo, de pronto apareciendo, y en verdad, como exposiciones, ellas ofrecen multiformes multiplicidades de exposiciones, apariciones, de las cuales cada una funciona precisamente como exposición *de*. En su transcurso funcionan de tal modo que de pronto configuran una síntesis discreta de identificación o, mejor, de *unificación,* eso sucede no como una mezcla externa, sino como exposiciones portadoras en sí de «sentido», que en cada fase mientan algo, se enlazan para un progresivo *enriquecimiento de sentido* y *continuación de configuración de sentido,* en el que sigue válido como lo que ya no aparece pero que todavía está conservado, y que en el continuo transcurso las pre-menciones anticipantes, las pre-esperas de «lo que vendrá», al mismo tiempo se plenifican y se determinan con mayor precisión. Así todo es asumido en unidad de validez, respectivamente, en una cosa, *la* cosa. Aquí debe bastarnos este tosco comienzo de descripción.

§46. El *apriori* universal de correlación

En cuanto se comienza por no estar dirigido a las cosas del mundo de la vida, no a los objetos para conocerlos como lo que ellos son sino más bien para preguntar por el modo de sus modos subjetivos de darse, por lo tanto por el saber *cómo* un objeto, en nuestro ejemplo un objeto de la percepción se presenta como existiendo y como existiendo de cierto modo, llegamos a un ámbito de lo que se muestra/((162)) que cada vez se hace más enmarañado y sorprendente. Por regla general, no nos damos cuenta de lo subjetivo de todos los modos de exposición «de» las cosas, pero en la reflexión reconocemos con asombro, que en eso hay correlaciones esenciales, que son partes componentes de un *aprion* universal que tiene aún mayor alcance. Y que en eso se señalan «implicaciones» sorprendentes, y que, en verdad, pueden mostrarse completa e inmediatamente de modo descriptivo. Ya más arriba se señaló brevemente en esa dirección: yo soy inmediatamente consciente de la cosa que existe ahí, mientras, sin embargo, tengo de un momento a otro, cambiante, la vivencia «exposición de», pero eso recién en la reflexión se hace visible con su sorprendente «de». En la correspondiente percepción de la cosa está implícito un «horizonte» total de modos de aparición y de síntesis de validez no actuales y, no obstante, co-funcionantes.

Toda primera descripción es aquí forzosamente torpe, y pronto se está frente al enigma de esa implicación de múltiples apariciones no actuales, sin las que no nos sería dada en absoluto ninguna cosa, ningún mundo de la experiencia. Y pronto nos hallamos también ante las dificultades de un despliegue concreto de este *apriori* de correlación. Sólo puede mostrarse en una relatividad, en un despliegue de horizonte en el que pronto se nota que limitaciones desatendidas, muchos horizontes no sentidos, presionan hacia la búsqueda de nuevas correlaciones que están en inseparable conexión con las ya mostradas. Por ejemplo, nosotros comenzamos arbitrariamente un cierto

«análisis intencional» de la percepción con la elección de una cosa dada en reposo y también cualitativamente no cambiada. Las cosas del mundo circundante perceptible se dan de ese modo pero sólo transitoriamente; pronto surge el problema intencional del movimiento y el cambio. ¿Pero esa preferencia por un comienzo tal con la cosa en reposo e inalterada, fue efectivamente sólo casual, y no tenía esa preferencia por el reposo, ella misma, un motivo en la marcha necesaria de tales investigaciones? O, considerado esto desde otro lado, un lado importante: nosotros comenzamos arbitrariamente por el análisis intencional de la *percepción* (puramente como de lo percibido por ella) y hasta preferimos en eso los *cuerpos* dados intuitivamente. ¿No debieran anunciarse en eso necesidades esenciales? El mundo es como temporal, mundo espacio-temporal, en el que cada cosa tiene su extensión y duración y respecto de estas nuevamente/((163)) su lugar en el tiempo y en el espacio universal. De este modo el mundo en la conciencia despierta está continuamente consciente de ese modo válido como horizonte universal. La percepción se refiere sólo al *presente*, ya se dijo antes, que tiene detrás de sí un *pasado* infinito y ante sí un *futuro*. Enseguida se ve que se necesita el análisis intencional de la rememoración, como modo de conciencia original del pasado, pero también, que tal análisis presupone por principio el de la percepción, ya que en el recuerdo, de modo sorprendente, está incluido el haber percibido. Observemos la percepción abstractamente para sí, hallaremos la presentación (*Präsentation*), el hacer presente (*gegenwärtigung*) como su efectuación intencional, el objeto se da como ahí, originariamente ahí y como presencia. Pero en esta presencia, como la de un objeto extenso que dura, hay una continuidad de lo todavía consciente, transcurrido, ya de ningún modo intuido, una continuidad de «retenciones», y en la otra dirección una continuidad de «protenciones». Sin embargo, ésta no es, como el recuerdo en sentido corriente de

la «rememoración» intuida, un objeto, por así decir, un fenómeno abierto que co-opera para la percepción del objeto y para la percepción del mundo, y de este modo ingresan en general los diversos modos de la presentificación en la temática universal que aquí nos ocupa: esto es, preguntar consecuente y exclusivamente por el mundo en su cómo de los modos de darse, de sus «intencionalidades» manifiestas o implícitas, y de las cuales nosotros al mostrar, sin embargo, siempre debemos decir de nuevo que sin ellas no habría para nosotros ahí ni objetos ni mundo; que estos son más bien para nosotros sólo con el sentido y el modo de ser con el cual surgen y surgieron a partir de esas efectuaciones subjetivas.

§47. Indicación de subsiguientes direcciones de investigación: los fenómenos fundamentales subjetivos de las cinestesias, del cambio de validez, de la conciencia de horizonte, y de lo comunitario de la experiencia

En primer lugar, va a ser necesario continuar con tanteos por el camino de ese ámbito desconocido de fenómenos subjetivos y llevar a cabo algunas mostraciones más, comprensiblemente de modo todavía torpe, en muchos/((164)) sentidos todavía imperfectamente determinados. Preferimos nuevamente la percepción. Hasta ahora, teníamos la mirada dirigida hacia las múltiples exposiciones de lados de una y la misma cosa y el cambio de perspectiva-cerca-lejos. Pronto nos damos cuenta de que estos sistemas de exposición «de» son retro-referidos a multiplicidades correlativas de cursos cinestésicos que tienen el peculiar carácter del «yo hago», «yo me muevo» (en lo que también se debe tomar en cuenta el «yo me detengo»). Las cinestesias son diferentes de los movimientos del cuerpo vivido, los cuales se exponen corporalmente y, sin embargo, son peculiarmente junto con ellos, pertenecen al propio cuerpo vivido en este doble aspecto (de las cinestesias internas y de los movimientos reales-corporales externos). Si preguntamos por este

«pertenecer», nos damos cuenta de que en cada caso «mi cuerpo vivido» exige descripciones particulares de gran alcance, que tiene sus peculiaridades especiales al modo del exponerse en multiplicidades.

Todavía no hemos mencionado otra dirección temática extraordinariamente importante, ella es indicada por medio del fenómeno del *cambio de validez*, por ejemplo, el cambio de ser a ilusión. En la percepción continua hay para mí una cosa allí con la simple certeza de ser de la presencia inmediata-normalmente, como debo agregar; es decir, sólo entonces, si yo, dejando que se produzcan mis cinestesias, vivencio las exposiciones que co-transcurren como co-pertinentes, se preserva la conciencia de la cosa una, como exponiéndose ella misma como varia, en presencia actual. Pero si yo pregunto, qué contiene en sí esta pertenencia de la exposición de la cosa a las cambiantes cinestesias, entonces reconozco que aquí se juega un nexo-«si-entonces» intencional oculto: nosotros debemos recorrer las exposiciones en ciertas secuencias sistemáticas, de este modo ellas están, según las expectativas, en la marcha del percibir como un percibir concordante, indicado de antemano. Las cinestesias actuales están en eso en el sistema de la capacidad disposicional cinestésica, con el que está en correlación el sistema de consecuencias posibles concordantemente pertinentes. Ese es, por lo tanto, el trasfondo intencional de cada simple certeza de ser de la cosa presentada.

Pero a menudo tiene lugar la ruptura de esa concordancia: el ser se transforma en ilusión, o también sólo en ser dudoso, mero/((165)) ser de modo posible, ser probable, sí-no-obstante-no-ser-vana-ilusión, etc. La ilusión se desvanece mediante la «corrección», mediante el cambio de sentido en el que se había percibido la cosa. Es fácil ver que el cambio de sentido aperceptivo mediante el cambio del horizonte de expectativas que tiene lugar como multiplicidad normalmente anticipada (vale decir,

que transcurre de modo concordante); como por ejemplo, si uno vio un ser humano y después, captándolo, debe re-interpretarlo como una muñeca (visualmente, tal como un ser humano se muestra).

Pero no sólo hay que prestar atención a la cosa singular sino también, en cada percepción en esta orientación del interés, a lo múltiple diferente inesperado. Lo singular —según la conciencia— no es nada para sí, percepción de una cosa es su percepción en un *campo de percepción*. Y así como la cosa singular en la percepción sólo tiene sentido mediante un horizonte abierto de «percepciones posibles», en esa medida, lo propiamente percibido remite a una multiplicidad sistemática de exposiciones posibles, para él concordante y perceptivamente pertinente, de modo que la cosa tiene todavía un horizonte: frente al «horizonte interno» un «horizonte externo», precisamente como cosa de un *campo de cosas*, y eso remite finalmente a la totalidad «mundo como mundo de percepción». La cosa es una en el grupo total de cosas percibidas simultánea y efectivamente, pero para nosotros, este grupo, según la conciencia, no es el mundo, sino que la cosa como campo momentáneo de percepción, siempre ya tiene el carácter de un *recorte «del»* mundo, del universo de las cosas de percepción posible. Este es, por lo tanto, el mundo presente en cada caso, el que en cada caso está presente para mí en un núcleo de «presencia originaria» (con lo cual se delinea el carácter continuamente subjetivo de lo actualmente percibido como tal) tanto como mediante sus valideces de horizonte internas y externas.

Continuamente, en nuestra vida despierta, en cada caso la mía, está el mundo percibido de este modo, mundo que continuamente fluye hacia en una unidad de mi vida de conciencia percipiente, pero de modo sorprendente, de modo que, en verdad, en lo singular, no siempre tiene lugar un curso concordante de las multiplicidades pre-delineadas que produce la con-

ciencia de la simple existencia de la cosa concerniente. La certeza de ser, en la que se halla la pre-certeza/((166)) en el progreso de la percepción y en cualquier dirigir de las ainestesias para llevar las multiplicidades pertinentes concordantemente a un curso plenificante, que a menudo no se sostiene, y sin embargo, se sostiene continuamente una *concordancia en la percepción conjunta del mundo*, y en verdad, mediante una corrección co-operante propia y permanentemente. A este respecto hay que contar con que en todo ver de cerca, lo visto de lejos es determinado de más cerca y con esto, al mismo tiempo, corregido. (Por ejemplo, lo que de lejos se muestra como rojo parejo, de cerca se ve manchado).

No obstante, en lugar de investigar la esfera de nuestras propias intuiciones, dirigimos nuestra atención al hecho de que nosotros en nuestra percepción del mundo continuamente fluyente, no estamos aislados, sino que en esto, al mismo tiempo, estamos en conexión con otros seres humanos. Cada uno tiene sus percepciones, sus presentificaciones, sus concordancias, cambio de valor de sus certezas como meras posibilidades, dudas, preguntas, ilusiones. Pero en el vivir *uno con otro* cada uno puede participar en la vida del otro. De este modo, en general el mundo no es existente para el ser humano aislado sino para la comunidad de seres humanos, y en verdad, ya por medio de la comunitarización de lo perceptivo.

En esta comunitarización también tiene lugar permanentemente el cambio de validez en la corrección recíproca. En el comprender intercambiado ingresan mis experiencias y las adquisiciones de experiencia con las de los otros en una conexión semejante a las de las series de experiencias singulares dentro de mí, respectivamente, lo de cada vida experienciante; y de nuevo es tal que se pone de relieve a grandes rasgos respecto de los detalles como lo normal la concordancia intersubjetiva acerca de la validez y, con esto, una unidad intersubjetiva en la

multiplicidad de las valideces y de lo que es válido en ellas; lo que en lo sucesivo, en verdad, se muestra a menudo falto de concordancia intersubjetiva, que empero, entonces, sea callando o hasta desatendido, sea expresamente en el intercambio y la crítica, se alcanza una unificación que por lo menos de antemano es cierta para cualquiera como posible de lograr. Todo esto marcha bien, de modo tal que en la conciencia de cada uno y en la conexión de las conciencias comunitarizadas, crecientes y abarcadoras, uno y el mismo mundo, como el/((167)) parcialmente ya experienciado y parcialmente como horizonte abierto de experiencias posibles de todo lo que alcance validez permanente y persista continuamente: el mundo como mundo del horizonte universal en común de las cosas efectivamente existentes para todos los seres humanos. Cada uno como sujeto de posibles experiencias tiene sus experiencias, sus aspectos, sus conexiones de percepción, sus cambios de validez, sus correcciones, etc. y cada grupo particular de intercambio tiene, nuevamente, sus aspectos en común, etc. En esto cada uno tiene, por otra parte, dicho con más precisión, sus cosas de experiencia, vale decir, si nosotros con eso entendemos lo que en cada caso vale para él, lo visto por él y en el ver como simplemente experiencia-do estando ahí y siendo así. Pero cada uno se «sabe» viviendo en el horizonte de sus coetáneos, con quienes cada uno se halla, sea en conexión actual, sea en conexión potencial, así como ellos (como él también sabe) lo pueden hacer en un actual y potencial uno con el otro. Él sabe que él y sus prójimos se hallan vinculados en conexión actual con las mismas cosas de la experiencia, de modo que cada uno tiene diversos aspectos, diversos lados, perspectivas, etc. pero cada uno a partir del mismo sistema total de multiplicidades de que cada uno para sí tiene conciencia como las mismas (en la experiencia actual de la misma cosa) permanentemente como horizonte de experiencia posible de esa cosa. En la orientación respecto de la

diferencia de lo «originalmente propio» y lo del otro, cosas «impatizadas» en el cómo de los modos de aparición y hasta respecto de la posibilidad de falta de concordancia de lo aprehendido por él y lo impatizado, eso que cada uno efectivamente experiencia *originaliter* como percepción de cosa, se transforma para cada uno en una mera «representación de», «aparición de» respecto de algo objetivamente existente. A partir de las síntesis, ellas han aceptado precisamente el nuevo sentido «aparición de» como lo que ellas de ahora en adelante valen. «La» cosa misma es propiamente eso que nadie efectivamente ha visto, ya que más bien siempre está en movimiento, continuamente, y en verdad, para cada uno es unidad según la conciencia de la multiplicidad abierta infinita de experiencias cambiantes propias y extrañas y cosas de la experiencia. Los co-sujetos de esta experiencia son, en esto mismo, para mí y para cualquiera un horizonte abierto infinito, que probablemente salen al encuentro y después entran en conexión actual conmigo y con los seres humanos, unos con otros./

§48. Todo existente de cualquier sentido y toda región como índice de un sistema de correlación subjetivo ((168))

En este exclusivo ahondamiento en las multiplicidades de los modos de aparecer subjetivos, en los que el mundo nos es predado —aunque nosotros propiamente sólo hemos tomado en consideración el mundo de la percepción y sólo lo corporal en él— ahora siempre de nuevo se aclara para nosotros la intelección en cuanto a que aquí no se trata de facticidades ocasionales, sino de que ningún ser humano pensable, y sea como sea que lo pensemos cambiado, podría experienciar un mundo con otros modos de darse que el circunscrito en general por nosotros, el de la relatividad incesantemente móvil, como un mundo pre-dado a él en su vida de conciencia y en comunidad con una cohumanidad. Lo ingenuo no cuestionado con que cada uno en general ve las cosas y el mundo como se le presentan,

encubre, tal como lo reconocemos, un gran horizonte de verdades admirables que en su peculiaridad y en su nexo sistemático nunca ingresaron al campo de visión de la filosofía. Nunca suscitó el asombro filosófico (*scil*. antes de la primera irrupción de la «fenomenología trascendental» en las «Investigaciones lógicas») la correlación de mundo (del mundo de que hablamos) y los modos de darse subjetivos del mundo; a pesar de eso, ella ya se anuncia en la filosofía pre-socrática, manifiestamente en la sofística aunque sólo como motivo de argumentación escéptica. Esta correlación nunca ha suscitado un interés filosófico propio, como para haber podido convertirse en tema de una cientificidad propia. Se permanece apresado en lo obvio de que cada cosa en cada caso, para cada uno, se ve diferente.

Pero en cuanto comenzamos a investigar más detenidamente el cómo del aspecto de una cosa en su cambio efectivo y posible, y en consecuencia prestamos atención a la correlación que se halla en ese cambio mismo entre el *verse y el verse como tal*, nosotros observamos en eso el cambio también como cambio de validez de la intencionalidad que transcurre en los yo-sujetos y en su comunitarización, entonces se nos impone una típica fija que se ramifica siempre más, y no sólo para el percibir y no sólo para el cuerpo y para las/((169)) honduras investigables de la sensibilidad actual sino para todos y cada uno de los entes incluidos en el mundo espacio-temporal y sus modos subjetivos de darse. Todo está en tal correlación respecto de los modos de darse que le pertenecen y que de ningún modo son meramente sensibles en una experiencia posible, y todo tiene su modo de validez y sus modos peculiares de síntesis. Experiencia, evidencia, no son una generalidad vacía, sino que se diferencian según especies, géneros, categorías regionales de seres y también según todas las modalidades espacio-temporales. El ente de sentido concreto o abstracto, real o ideal tiene sus modos de donación de sí mismo, del lado del yo sus modos de in-

tención en el modo de la validez, y a eso pertenecen los modos de cambios subjetivos del mismo en sus síntesis de concordancia y de no-concordancia, subjetiva singular o intersubjetiva. Nosotros vemos también de antemano (por el momento, ya las primeras pruebas lo hacen evidente) que esta múltiple típica de las correlaciones, que confunde y que en cada lugar es renovadamente diferenciante, no es un mero hecho, si bien también en general a constatar, sino que en lo fáctico se anuncia una necesidad esencial que con el método pertinente permite su transposición en generalidad esencial, en un sistema imperioso de verdades apriór icas de nuevo tipo y altamente sorprendentes. Como sea que queramos captar que para mí y para todo sujeto pensante tenga validez como efectivamente existente y con esto correlativamente y con necesidad esencial, es índice de sus multiplicidades sistemáticas. Todo indica una generalidad ideal de los modos de darse experienciantes efectivos y posibles, cada aparición de este ente uno, y en verdad de tal modo que toda experiencia concreta efectiva lleva a cabo un continuo curso de modos de darse plenificante de la intención experienciante, modos que se dan a partir de esta multiplicidad total[16]. Pero este, en cuanto horizonte de los cursos potencialmente realizables frente a/

((170)) los cursos actuales, pertenece también a cada experiencia, respectivamente, a la intención que se efectúa en ella. Para el sujeto correspondiente, esta intención es el *cogito*, cuyo *cogitatum* según el qué y el cómo son los modos de darse (entendido en sentido amplio) que, por su parte, en sí, como su unidad, conducen a la «exposición» de uno y el mismo ente.

§49. Concepto provisorio de constitución trascendental como «configuración originaria de sentido». La estricta ejemplaridad de los análisis efectuados; indicación de horizontes de explicación ulteriores

De qué modo hay que comprender (en lo que se relativizan siempre de nuevo los conceptos de «ente», «modos de darse», «síntesis», etc.) se verá a partir de que, sin embargo, se trata de una operación conjunta intencional de muchos niveles de la subjetividad correspondiente, pero no de la singular sino del total de la intersubjetividad comunitarizada en el operar. Se muestra permanentemente de nuevo que, comenzando por el modo de aparición superficialmente visible, los modos de aparición de las multiplicidades que configuran la unidad, ellas mismas, nuevamente, son unidades de multiplicidades que se hallan a mayor profundidad, que la constituyen mediante apariciones, de modo que nosotros somos retro-conducidos a un horizonte oscuro, por cierto, a uno a descubrir permanentemente, mediante un preguntar retrospectivo. Todos los grados y todos los estratos, mediante los cuales se entretejen de sujeto a sujeto, intencionalmente, las síntesis abarcadoras, configuran una unidad de síntesis universal, por su intermedio se produce el universo objetivo, el mundo, como el mundo que y tal como/((171)) es dado de modo concreto y viviente (y el mundo para toda práctica posible pre-dada). Hemos hablado a este respecto de la «constitución intersubjetiva» del mundo, incluyendo allí, por cierto, el sistema conjunto de los modos de darse todavía tan ocultos pero también de los modos de validez yoicos; por su intermedio, si los desvelamos sistemáticamente, se hace comprensible el mundo que para nosotros existe, comprensible como una configuración de sentido a partir de intencionalidades elementales cuyo ser propio no es sino como configuración de sentido que funciona junto con [otra] configuración de sentido, «constituyendo», en la síntesis, el nuevo sentido. Y sentido no es sino como sentido en modos de validez, por lo tanto en relación con el sujeto yoico como el que intenciona y efectúa la validez. Intencionalidad es el título para el único esclarecimiento efectivo y auténtico, para el hacer comprensi-

ble. El reconducir a los orígenes intencionales y unidades de configuración de sentido produce una comprensibilidad que (lo que sin duda es un caso ideal) una vez alcanzada no da lugar a ninguna pregunta significativa más. Pero ya todo serio y auténtico retroceso desde un «ente-dispuesto» a sus orígenes intencionales produce, respecto de los estratos ya descubiertos y de la aclaración de lo producido en eso, una comprensión en verdad relativa, pero en la medida de su alcance, sin embargo, verdadera.

Lo que nosotros manejamos más a manera de ejemplo, era naturalmente un comienzo, primero sólo un comienzo de aclaración del mundo percibido, y este mismo es, dentro de todo, sólo un «estrato». Mundo es mundo espacio-temporal, a cuyo propio sentido de ser como mundo de la vida (el «viviente», no el lógico-matemático) pertenece una espacio-temporalidad. La actitud para con el mundo percibido (manifiestamente este no es ningún comienzo casual) produce respecto del mundo sólo el modo temporal presente que, él mismo, a la manera de horizonte, remite al modo temporal pasado y futuro. Para la configuración de sentido del pasado, la rememoración ejercita ante todo la función intencional; si prevemos a este respecto que la percepción misma como presente «permanente-fluyente» sólo es constituida por medio de que, tal como lo descubre un análisis intencional más profundo, el permanente ahora tiene un horizonte de doble faz, aunque estructuradas de modo diferente, bajo el título intencional: *continuum* de retenciones y protenciones. Estas primeras informaciones previas de temporalización y tiempo se mantienen, empero, completamente ocultas. En la/((172)) rememoración fundada por su intermedio, tenemos un pasado objetivo —presente que ha pasado— en lo intuido originario. También ella es un «ente», tiene sus múltiples modos de darse, sus modos como pasado correspondiente originariamente para llegar a la donación de sí mismo (para la evi-

dencia inmediata). Del mismo modo la espera, la anticipación, y de nuevo con el sentido de una modificación intencional de la percepción (por eso futuro quiere decir: presente futuro), es la configuración de sentido originaria, en la que el sentido de ser del futuro surge como tal, en una estructura más profunda que puede descubrirse con mayor exactitud. Eso indica el comienzo de una nueva dimensión de la temporalización, respectivamente, del tiempo con su contenido temporal, no hablamos (porque no va a ser elucidado aquí) acerca de que toda constitución del ente, de cada tipo y grado, es una temporalización, que a cada sentido de tipo propio del ente en la síntesis constitutiva otorga su forma temporal, en tanto que recién mediante la síntesis universal omniabarcadora, en la que se constituye el mundo, todos estos tiempos alcanzan sintéticamente la unidad de un tiempo. Señalamos para la aclaración de la efectuación de la síntesis intencional, la de las síntesis continuas (como, por ejemplo, las incluidas en la percepción unitaria fluyente) como base para aclaraciones de grado más alto de las síntesis discretas. Tomo como ejemplo la identificación de algo percibido con lo mismo que, según la rememoración, ya había estado antes ahí. El reconocer, cuya explicación mediante rememoración continua, los correspondientes análisis más profundos de estas «obviedades», todo eso conduce a difíciles investigaciones.

Aquí, tal como hicimos antes, sólo podemos introducirnos a lo captable próximo. Sin embargo, lo llevado a cabo, debiera hacer comprensible que, si se ha llegado tan lejos en el cambio de actitud de la *epojé*, a lo puramente subjetivo en su contexto puro propio cerrado en sí, a ser visto como intencionalidad, luego a ser reconocido como función configurante-de-sentido-de-ser, el interés teorético crece rápidamente y de etapa en etapa se cae en un asombro cada vez más grande por el contenido inabarcable de problemas de trabajo que aparecen allí, y por los descubrimientos significativos que en ellos se van a hacer. Sin

duda, pronto se va a sentir la gran presión de las extraordinarias/((173)) dificultades para conservar la actitud espiritual pura, para orientarse en un mundo desconocido para el que todos los conceptos, los modos de pensar y los métodos científicos sobre la base del mundo natural y con esto con toda lógica de la ciencia objetiva, para nada pueden ayudar a llevar a cabo un pensamiento de nuevo tipo y no obstante científico, del método exigido aquí pero que se configura en un primer intento. De hecho el mundo todo, si nosotros equiparáramos la *psyché* de Heráclito con esta subjetividad, valdrían para ella sus palabras: «Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo». Todo «fondo» alcanzado remite, de hecho, de nuevo a otro fondo, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes, y sin embargo, el todo infinito en su infinitud de movimiento fluyente se orienta hacia la unidad de un sentido, pero, sin duda, no como si nosotros pudiéramos captarlo y comprenderlo sin más, totalmente. La amplitud y la profundidad del conjunto de este sentido, en su totalidad infinita alcanzan, dimensiones axiales tan pronto como se llega a dominar en cierta medida la forma universal de la configuración de sentido; se abren entonces los problemas de la totalidad como los de una razón universal. Sin embargo, quien comienza se halla lejos de algo semejante; se comienza con unas pocas demostraciones, muy lentamente se aprende a encontrar un orden esencial del trabajo y, lo que es lo mismo, a satisfacer los grandes puntos de vista, que en la marcha de las demostraciones y de la descripción tardíamente se reconocen como aquellas omnideterminantes. Aquí, ellas sólo pueden ser toscamente indicadas.

§50. Primer ordenamiento de todos los problemas de trabajo bajo el título: ego - cogito - cogitatum

Si se afirma el interés por el mundo de la vida subjetivo-relativo, en primer lugar nuestra mirada es cautivada por aparición y lo que aparece, y nosotros al principio nos atenemos a la esfera de lo intuido, de los modos de la experiencia. Los modos de conciencia no intuidos y su retro-referencia a capacidades disposicionales de intuición quedan fuera de consideración. Procedemos según la síntesis en la que apariciones múltiples son portadoras «de entes» como su «polo objetivo», no realmente (*reell*)/((174)) sino intencionalmente, todo eso *de lo que* ellas, cada una a su modo, son apariciones: por ejemplo, la cosa que en la síntesis concordante de identificación como esta cosa una, que se muestra en cada caso lado por lado, que expone su idéntico ser en sus propiedades (que se exponen en diversas perspectivas). Dicho en términos de intencionalidad, el en cada directo «esto ahí», como cosa experienciada, es índice para sus modos de aparición que devienen visibles (y a su modo experienciables). En las observaciones llevadas a cabo en esto conjuntamente también se habla, obviamente, del yo, pero este exige finalmente su legitimidad, y volverse un tema propio y, por lo tanto, muy abarcador; esto es, como a su modo *idéntico ejecutor de todas las valideces*, como el yo que intenciona, como el orientado, en el cambio de los modos de aparición de muchos grados «a través de ellas» hacia el polo unitario, vale decir, hacia el fin al que él aspira (su propósito), lo pre-mencionado más o menos claramente y con mayor o menor precisión, que va siendo y deviniendo, plenificandóse de fase en fase, plenificando su intención. Al mismo tiempo, es pertinente a esto que el yo —como el *polo-yo*— funcione continuamente como el que sostiene, de modo que exponiendo activamente el objeto en sus propiedades (en sus peculiares «cómo-es», como dentro de los que es en su particularidad), lo expuesto en cada caso original-

mente en el avance del percibir no permite que se hunda en una nada sino que, aunque no percibido, lo sostiene en la captación que lo mienta. En el polo-yo todo está centrado, también la modalización de las certezas de ser, el «tacharlo» como ilusión, el ser puesto como resolución de inseguridades, la duda, etc. Por otra parte, las *afecciones* se dirigen al polo-yo, atraen al yo con mayor o menor urgencia, eventualmente motivan su giro y una auténtica actividad. Ésta y otras semejantes son indicaciones para el peculiar análisis en profundidad del yo como polo-yo.

Según eso, hablando al modo cartesiano, tenemos tres títulos: *ego-cogitatio-cogitata*. El polo-yo (y su identidad propia), lo subjetivo, como aparición en enlace sintético, y el polo objetivo, esas son diversas orientaciones de la mirada para los análisis, y les corresponden modos diversos del título general «Intencionalidad», orientación hacia algo, aparición de algo, y algo/((175)) objetivo *como* eso que es unidad de sus apariciones y hacia lo que pasa la intención del polo-yo por esa intermediación. Aunque estos títulos son inseparables entre sí, por momentos, se los debe tomar en consideración separadamente y, en verdad, manteniendo el ordenamiento en dirección opuesta a la que se aproxima al planteamiento cartesiano. Lo primero es el mundo de la vida simplemente dado, y en verdad, en primer lugar, del modo como el mundo de la vida se da como «normal», ininterrumpidamente en su pura certeza de ser (por lo tanto indudable), existiendo ahí según la percepción. Con el establecimiento de la nueva dirección del interés y con eso, en su estricta *epojé,* en un primer título intencional deviene *índice, hilo conductor* para la pregunta retrospectiva según la multiplicidad de los modos de aparición y sus estructuras intencionales. Una nueva orientación de la mirada, en el segundo grado de reflexión, conduce al polo-yo y a lo propio de su identidad. Se indica aquí, sólo como importante, lo más general de su for-

ma que conduce a un yo duradero hacia la temporalización que le es propia, yo que se constituye en sus modalidades temporales: el mismo yo, el ahora actualmente presente, es en cada pasado que sea suyo, en cierto modo otro, precisamente eso, lo que era y ahora no es, y sin embargo, en la continuidad de su tiempo es uno y el mismo que es y que era y que tiene por delante su futuro. Como temporalizado, el yo ahora actual también puede tratar con su yo-pasado y precisamente no más yo actual, con este sostener el doble discurso, ejercer la crítica a su respecto, como si fuera otro.

Ahora todo se complica en cuanto pensamos que la subjetividad sólo es lo que ella es en la intersubjetividad: yo que funciona constitutivamente. Eso quiere decir para el punto de vista «yo» los nuevos temas de la síntesis específicamente en marcha, yo y otro yo (cada uno puramente como yo) de la síntesis yo-tú y del mismo modo pero más complicado, de la síntesis-nosotros. En cierto modo esto es nuevamente una temporalización, la de la simultaneidad de los polos-yo o, lo que viene a ser lo mismo, de la constitución del horizonte personal (puramente yoico) en el que cada yo sabe de sí. Es la socialidad universal (en este sentido la «humanidad») como «espacio» de todos los sujetos yoicos. Pero naturalmente la síntesis de la intersubjetividad concierne concomitantemente a todo: el mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos, sirve como «índice» intencional para las multiplicidades de aparición que se enlazan en síntesis intersubjetivas,/((176)) son eso mediante lo cual todos los sujetos (y no acaso cada uno meramente por medio de sus multiplicidades para el individualmente propias) se dirigen hacia el mundo habido en común y sus cosas, como campo de todas las actividades enlazadas en el nosotros generalizado, etc.

§51. La tarea de una «ontología del mundo de la vida»

En todo eso gobierna —y eso hace posible la cientificidad, la descripción, la verdad trascendental-fenomenológica, etc.—

una típica estable que, como ya se dijo, es una típica esencial a ser abarcada metódicamente desde el punto de vista filosófico, que concierne también al primer título, el mundo de la vida constituido como unidad a través de todas las relatividades, el universo de los objetos del mundo de la vida. Sin interés trascendental, por lo tanto, en «actitud natural» (dicho trascendental-filosóficamente, de la actitud ingenua antes de la *epojé*) que podría volverse tema de una ciencia propia, de una ontología del mundo de la vida puramente como mundo de la experiencia (vale decir, como mundo intuible concordante, consecuente y unitariamente en la intuición experienciante efectiva y posible). Y nosotros, por nuestra parte, quienes hasta aquí hemos efectuado permanentemente nuestra toma de conciencia sistemática en el cambio de actitud de la *epojé* trascendental, podemos en todo momento, nuevamente, reconstituir la actitud y en ésta interrogar las estructuras invariantes del mundo de la vida.

El mundo de la vida que asume en sí, sin más, toda configuración práctica (hasta las ciencias objetivas como cosas de la cultura, evitando tomar parte en sus intereses), se halla sin duda en permanente cambio de sus relatividades vinculadas a la subjetividad. Pero como en todos los casos cambia y siempre es corregido, sostiene su típica de leyes esenciales a la que toda vida y por lo tanto también toda ciencia, cuyo «suelo» él es, sigue vinculada. De este modo también el mundo de la vida tiene una ontología a ser creada a partir de la pura evidencia.

De la posibilidad y significado de tal ontología del mundo de la vida sobre la base del suelo natural, por lo tanto fuera del horizonte trascendental de intereses, ya hemos hablado y habremos de hablar todavía en otro contexto/((177)). Debemos mantener firme ante nuestra mirada que el sentido propio de esta ontología, el de ser una ciencia apriórica, se halla en rudo contraste con el sentido tradicional. Nunca debiéramos dejar de lado que la filosofía moderna en sus ciencias objetivas es

conducida por un concepto constructivo de un mundo en sí verdadero, sustituido por uno de forma matemática, por lo menos respecto de la naturaleza. Su concepto de una ciencia apriórica, finalmente de una matemática universal (lógica, logística) no puede tener la dignidad de una evidencia efectiva, esto es, de una visión de esencia creada a partir de un darse en sí mismo directo (intuición experienciante) que con gusto pretendería asumir para sí.

Después de rememorar este recuerdo volvamos a la actitud trascendental, a la epojé; de ese modo el mundo de la vida, en nuestro contexto filosófico-trascendental, se transforma en mero «fenómeno» trascendental. En eso el mundo de la vida persiste en su propio ser, lo que él era se muestra ahora, por así decir, como mero «componente» de la subjetividad trascendental concreta, y de modo correspondiente su apriórica como un «estrato» en el *aprion* universal de la trascendentalidad. Sin duda, las palabras que surgen a partir de la mundanidad natural, tales como «componente», «estrato», son peligrosas, por eso se debe prestar atención, a su necesaria transformación de sentido. Dentro de la *epojé*, somos dueños de dirigir consecuentemente nuestra mirada exclusivamente a este mundo de la vida, respectivamente a sus formas esenciales aprióricas, por otra parte, en los correspondientes cambios de mirada, a sus «cosas», respectivamente, a los correlatos constituyentes de sus formas de cosas: a las multiplicidades de modos de darse y a sus formas esenciales correlativas. Pero después, también a los sujetos y comunidades de sujetos que funcionan en todos ellos según las formas esenciales yoicas pertinentes a ellos. En el cambio de estas actitudes parciales fundadas la una en la otra, en lo que ha de servir al fenómeno del mundo de la vida como salida, esto es, como hilo conductor trascendental para actitudes correlativas de grado más alto, se lleva a cabo una tarea de investigación de la reducción trascendental./

((178)) §52. El surgimiento de incomprensibilidades paradojales. La necesidad de nuevas tomas de conciencia radicales

La primera visión de conjunto de la problemática pura de correlación, la que nos abrió el paso del cambio de actitud de la vida con intereses naturales por el mundo a la de espectador «desinteresado», esa visión ha producido, aunque con cierta ingenuidad y por eso pro-visoriedad, un contenido de conocimientos manifiestamente muy extraños, lo que significaría, con una seguridad metódica más perfecta, una nueva configuración radical de nuestra total consideración del mundo. Hace falta ahora, con la intención dirigida a este aseguramiento, una toma de conciencia respecto del suelo de las presuposiciones últimas en las que arraiga toda la problemática, a partir de lo que también, en última instancia, sus decisiones teoréticas crean su sentido. Pero pronto caemos ahí en grandes dificultades, en paradojas inesperadas e irresolubles al comienzo, que ponen en cuestión toda nuestra empresa. Y esto a pesar de las evidencias que se nos ofrecieron y que no podemos abandonar sin más. Tal vez suceda que esta pregunta retrospectiva por el suelo *de estos* conocimientos (frente a la pregunta retrospectiva por el suelo de los conocimientos objetivos) conduzca a aclarar su verdadero sentido y a establecer en eso los límites correspondientes En el lema de la correlación teníamos permanentemente el mundo y la humanidad como la subjetividad que producía en la co-munitarización intencional la efectuación de la validez del mundo. Nuestra *epojé* (la que determina la temática actual), suprimió para nosotros toda vida mundana natural y sus intereses mundanos; nos dio una posición a ese respecto. Nos está vedado todo interés por el ser, ser-real-efectivo o no-ser del mundo, por lo tanto todo interés teoréticamente dirigido al conocimiento del mundo pero también todo interés práctico, en sentido corriente, en su estar atado a presuposiciones de sus verdades de situación; y no sólo a nosotros mismos (los que fi-

losofamos) nos esLá vedada la actividad de nuestros propios intereses, sino también aquel tomar parte en el interés por nuestros prójimos, pues también en eso estaríamos interesados mediatamente por la realidad-efectiva existente. Ninguna verdad objetiva, sea en sentido precientífico o científico, respectivamente, ninguna afirmación respecto de un ser objetivo ingresa en nuestro círculo de cientificidad, sea ahora como/((179)) premisa o como consecuencia. Aquí podríamos encontrar una *primera dificultad*. ¿Acaso no practicamos la ciencia, no afirmamos verdades sobre su verdadero ser? ¿No llegamos a la peligrosa vía de la doble verdad? ¿No puede haber junto a la verdad objetiva, una segunda verdad, la subjetiva? Naturalmente la respuesta dice: precisamente eso es lo sorprendente pero a la vez evidente; y los resultados de la investigación en la *epojé,* que en última instancia se han de aclarar por medio de nuestra toma de conciencia actual, en cuanto a que la vida mundana objetiva natural sólo es un modo particular de la vida trascendental que de continuo es constituyente del mundo de tal modo que la subjetividad trascendental que vive orientada hacia allí de esa manera, no es consciente de los horizontes constituyentes y nunca puede tomar conciencia a ese respecto. Vive, por así decir, «perdida» hacia los polos unitarios, sin darse cuenta de las multiplicidades constituyentes esencialmente pertinentes, para lo cual necesitaría precisamente una reflexión La verdad objetiva pertenece exclusivamente a la actitud de la vida mundana humana-natural. Ella crece originariamente partir de la necesidad de la práctica humana, como intención, para asegurar lo simplemente dado como existente (el polo-objeto anticipado como persistente en la seguridad de ser) frente a las modalizaciones posibles de la certeza. En el cambio de actitud de la *epojé* no se pierde nada, nada de todos los intereses y propósitos de la vida mundana, y así tampoco nada de las metas de conocimientos. Sólo que para todos sus correlatos se muestran como esen-

cialmente subjetivos; se destaca así el pleno y verdadero sentido de ser del ser objetivo y así el de toda verdad objetiva. La filosofía, como ciencia *objetiva* universal —y eso era toda filosofía de la antigua tradición— con todas las ciencias objetivas, no es en absoluto una ciencia universal. Ella trae a su círculo de investigación sólo los polos objetivos constituidos, permanece ciega respecto del ser y de la vida plenos, concretos, que los constituyen trascendentalmente. Pero, tal como ha sido dicho, eso lo afirmamos como verdad, pero ahora se trata de llevar a cabo, para ella, una última aclaración de sentido.

Todavía surge una segunda dificultad. La *epojé* respecto de los intereses de la vida humana natural parece ser un completo apartarse de ellos (por lo demás, éste es el muy/((180)) frecuente error de comprensión de la *epojé* trascendental). Pero si se dijera eso, entonces no habría ninguna investigación trascendental. ¿Cómo podríamos convertir en tema trascendental la percepción y lo percibido, el recuerdo y lo recordado, lo objetivo y verificación de lo objetivo de todo tipo, entre otros el arte, la ciencia, la filosofía, sin asimismo, vivirlos de modo ejemplar y hasta plena y evidentemente? De modo que éste es el hecho. En cierto modo, también el filósofo, en la *epojé,* debe «vivir naturalmente» la vida natural, y sin embargo, la *epojé* obra una ingente diferencia por el hecho de que ella cambia el modo total de la experiencia y transforma, en lo subsiguiente, la finalidad del conocimiento en su total sentido de ser. En la simple vida natural todas las metas *terminan* en «el» mundo y todo conocimiento *termina* en el ente efectivo que asegura la verificación. El mundo, esto es el universo abierto del horizonte de los «*termini*», el campo universal de lo que existe, que toda práctica presupone, enriquecido cada vez más con sus nuevos resultados. De este modo, el mundo es el todo de lo indudablemente verificable, a partir del tender hacia «ahí», y suelo para un tender hacia el existente siempre nuevo: el existente «efectivo».

Pero en la *epojé* retrocedemos a la *subjetividad*, última en tender-hacia, que ya tiene resultados, y tiene mundo a partir de antiguas proposiciones de metas y de haberlas cumplido, y tiene mundo, lo ha producido y sigue configurándolo al modo de su «metódica» interior-oculta. El interés del fenomenólogo no apunta al mundo terminado ni tampoco al actuar en él por intenciones externas, eso mismo es lo «constituido». El fenomenólogo lleva a cabo todo tipo de práctica, de modo efectivo o en el comprender según lo ya asentado (*nachverstehen*); pero no de modo que su «fin» plenificante en el fin sea aquel en que él termina. Más bien, mientras el fenomenólogo, precisamente, convierte este ser fin como tal, este vivir dirigido a fines en la vida mundana y el terminar en ellos, en tema propio, respecto de la subjetividad que gobierna allí, se transforma para él el ingenuo sentido de ser del mundo en general, en el sentido del «sistema de polos de una subjetividad trascendental» que «tiene» mundo y en él realidades, precisamente del mismo modo que tiene polos que las constituyen. Eso es manifiestamente algo radicalmente diferente frente a la transformación de «metas finales» que sostiene en el mundo mismo y que pasan a ser «medios», premisas para nuevas metas mundanas./

((181)) Lo que se dice aquí presupone que se ha puesto en claro que nuestro modo de exponer en la *epojé* la vida intencional como productora, y que, a continuación, se ha alcanzado la intelección, en cuanto a que en la más simple percepción, y así, en toda conciencia en la que se tiene lo existente simple directamente con validez de existencia, hay un apuntar que se actualiza en la concordancia de valideces de ser siempre nuevas (aquellas de los modos mismos de darse) y que lo actualiza intuitivamente como «ello mismo». Cualesquiera sean las transformaciones de la intencionalidad de que se quiera tener experiencia, desde sus primeras mostraciones en los modos del ac-

tual estar dirigido a objetos, todas ellas son formas de transformación de operaciones en última instancia yoicas.

Una tercera dificultad que no hay que pasar por alto, es la de cómo podría ser tratado descriptivamente el «fluir heracliteano» de la vida constitutiva, en su facticidad individual. En eso somos conducidos por la diferenciación habitual en la ciencia objetiva, entre ciencias descriptivas que describen y clasifican el existente fáctico sobre la base de la experiencia y proyectan las generalidades inductivas dentro de lo empírico intuible para afirmarlo de ese modo para cualquiera que se halle en eso mismo empírico, frente a las ciencias de leyes, las ciencias de las generalidades incondicionadas. Mientras tanto, sea como sea esa diferenciación objetiva, no se nos presenta una auténtica dificultad, puesto que sería ilegítimo plantear exigencias a la trascendentalidad a partir de la objetividad. Pero es cierto que no puede haber un *analogon* de una ciencia empírica de hechos, una ciencia «descriptiva» del ser y la vida trascendentales como ciencia inductiva, a partir de la mera experiencia y con el sentido de una afirmación de la correlación trascendental *individual*, tal como ellos ingresan y desaparecen. Aún el filósofo individual en la *epojé* no puede mantenerse así en sí mismo, nada de esta vida fluyente inapresable puede repetirse con el mismo contenido y él no puede estar tan seguro de su carácter de ser esto y de ser así, de modo que pudiera, por así decir, documentarlo con expresiones fijas, describir (aunque sólo se tratara de su persona). Pero la facticidad plena, concreta, de la subjetividad trascendental universal es igualmente, en otro buen/((182)) sentido, científicamente captable, precisamente por medio de que efectivamente con el método eidético la gran tarea pueda y deba ser planteada: la de investigar la forma esencial de las operaciones trascendentales en toda típica de operaciones individuales y operaciones intersubjetivas, por lo tanto, la forma esencial conjunta de la subjetividad operante trascendental, en

todas sus forma sociales. El *factum* es aquí como lo determinable de su esencia y solo *mediante* su esencia, y de ningún modo lo es, en sentido análogo, documentar empíricamente como en la objetividad, mediante lo empírico inductivo.

§53. Las paradojas de la subjetividad humana: el ser sujeto para el mundo y al mismo tiempo ser también objeto en el mundo

Ahora sí se alza efectivamente un dificultad seria, que afecta nuestro total planteamiento de tarea y el sentido de sus resultados, y obliga, de hecho, a configurar ambos nuevamente. En virtud de nuestro método actual de la *epojé* todo lo objetivo se transforma en subjetivo. Manifiestamente, eso no quiere decir que por su intermedio el mundo existente y la representación humana del mundo se puedan poner frente y sobre la base del mundo efectiva e incuestionablemente existente según lo subjetivo, por lo tanto que se pregunte por los procedimientos psíquicos de los seres humanos, en los cuales ellos logran la experiencia de mundo, las opiniones cotidianas y científicas sobre el mundo, sus correspondiente «imágenes del mundo» sensibles y pensadas. Nuestra cientificidad no es la de los psicólogos. Mediante la *epojé* radical, se pone fuera de juego todo interés por la realidad-efectiva o la irrealidad-efectiva del mundo (en todas las modalidades, por lo tanto también en cuanto a posibilidad, pensabilidad, así como lo que se pueda decidir a ese respecto). En cato tampoco se nata de ninguna psicología científica y de su formulación de preguntas. Para ésta el mundo es la base de lo presupuesto como obviamente efectivo; precisamente la *epojé* nos ha quitado esa base. Y en la actitud correlativa pura que ella produce, el mundo, lo objetivo, se convierten en lo subjetivo peculiar. En esta actitud se relativiza lo «subjetivo» hasta como paradoja, del modo siguiente: el mundo (llamado en el cambio de actitud «fenómeno trascendental») se asume de antemano sólo como correlato de apariciones subjetivas, opi-

niones/((183)) actos y capacidades subjetivos, en los que el mundo tiene permanentemente su sentido unitario cambiable y siempre alcanza sentidos nuevos. Si ahora tiene éxito la pregunta retrospectiva por el mundo (que ya tiene en sí el mero modo de ser de una unidad de sentido) según las formas esenciales de estas «apariciones-de y menciones-de» él, entonces éstas valen como sus «modos de darse subjetivos». Si en una reflexión y en una pregunta retrospectiva llevadas a cabo una vez más, los polos-yo y todo lo suyo específicamente yoico devienen temas de la investigación esencial, entonces ellos ahora se llaman, en un sentido nuevo y todavía más alto, lo subjetivo del mundo y también sus modos de aparición. Pero un concepto general de lo subjetivo, en la *epojé*, abarca todo, sea polo-yo y universo del polo-yo, sea multiplicidades de aparición o polos objetivos y universo de los polos objetivos.

Pero precisamente aquí se halla la dificultad. La intersubjetividad universal, en la que se resuelve toda objetividad, todo lo que existe, no puede, manifiestamente, ser otra que la humanidad que innegablemente es una parte componente del mundo. ¿Cómo puede constituirlo el total del mundo, esta parte componente del mundo, su subjetividad humana, vale decir constituir como su configuración intencional?; el mundo, una configuración de la conexión universal de la subjetividad intencionalmente productora, configuración que siempre ya ha tenido y que va a continuar teniendo lugar ¿en eso ellos, los sujetos operantes los unos con los otros, deben ellos mismos ser sólo una configuración parcial de la operación total?

El haber de sujetos del mundo se mezcla, por así decir, con el conjunto del mundo y con esto consigo mismo. ¡Qué contrasentido! ¿O es, sin embargo, un sinsentido que puede resolverse, hasta una paradoja necesaria, que necesariamente surge de la tensión que existe entre el poder de lo obvio de la actitud natural (el poder del *common sense*) y la actitud que enfrenta la an-

terior, la del «espectador desinteresado»? Esta última es extremadamente difícil de ser llevada a cabo radicalmente, ya que está permanentemente amenazada de malos entendidos. Además, el fenomenólogo no dispone en absoluto, sin más, mediante la efectuación de la *epojé*, de un horizonte de nuevos propósitos obviamente posibles; a partir de él no se amplía inmediatamente un campo de trabajo trascendental, preformado en una típica obvia. El mundo es el único universo de las obviedades pre-dadas. De ahí en adelante,/((184)) el fenomenólogo vive en la paradoja de deber ver lo obvio como cuestionable, lo enigmático, y en adelante no poder tener ningún otro tema científico que no sea ese: transformar en comprensible lo obvio universal del ser del mundo; para él, el mayor enigma. Lo no resoluble de las paradojas desplegadas antes quería decir que una *epojé* radical y efectivamente universal no puede en absoluto ser llevada a cabo, vale decir, con la intención de una ciencia estricta en relación con ella. Si el desinterés y la *epojé* fueran meramente las del psicólogo, como moviéndose sobre la base del mundo, ante lo cual nadie se escandaliza, entonces se reduciría, lo que para nuestras evidencias es sostenible, a visiones esenciales psicológico-objetivas aunque de nuevo estilo. ¿Pero podemos tranquilizarnos con eso, podemos satisfacernos enteramente con meros hechos, con que los seres humanos son *sujetos para el mundo* (el mundo que, conscientemente para ellos es su mundo) y al mismo tiempo son objetos en ese mundo? ¿Podemos nosotros, como científicos, tranquilizamos porque Dios ha creado el mundo y en él a los seres humanos; que los haya dotado de conciencia, de razón, vale decir, de capacidad de conocimiento, en el punto más alto el conocimiento científico? En la ingenuidad propia de la esencia de la religión positiva, eso puede ser verdad indudable y seguir siendo verdad siempre, aunque el filósofo no pueda darse por satisfecho con esa ingenuidad. El enigma de la creación, como Dios mismo, es una

parte integrante de la religión positiva. Pero para el filósofo [el enigma] se halla en eso y en el uno con el otro: «subjetividad *en* el mundo como objeto» y al mismo tiempo «sujeto consciente *para* el mundo» es una pregunta teorética necesaria, esto es, comprender cómo es eso posible. La *epojé*, en cuanto nos dio la actitud respecto de la *trascendental correlación-sujeto-objeto* nos condujo a reconocer en toma de conciencia de sí mismo, que el mundo que para nosotros es según ser-así y ser, es nuestro mundo, crea su sentido de ser, completamente a partir de nuestra vida intencional, en una típica de operaciones apriόricas mostrables; de unas operaciones mostrables, y no construidas argumentativamente o pensadas por un pensamiento mítico/((185)). A este respecto y con las profundas dificultades ínsitas, no se está listo si se desvía la mirada huidiza y se sustrae al esfuerzo del consecuente preguntar retrospectivo e investigar, o si a partir del taller de filósofos del pasado, como Aristóteles, Tomás, se toman argumentos y luego se lleva a cabo un juego de argumentaciones lógicas y contradicciones. En la *epojé*, la lógica y todo *apriori* y toda demostración filosófica digna del viejo estilo, no es artillería pesada, sino una ingenuidad que como toda cientificldad objetiva es vencida por la *epojé*. Por otra parte, es lo propiamente esencial de la filosofía que comienza, este radicalismo trascendental-fenomenológico que ella, como ya se dijo, a diferencia de la filosofía objetiva, en lugar de tener lista de antemano una base de lo obvio, excluye por principio una base de sentido semejante (si bien diferente). Por lo tanto, ella debe, en primer lugar comenzar sin tener base. Pero pronto ella alcanza la posibilidad de crearse ella misma por sus propias fuerzas una base, esto es, en la medida en que en originaria toma de conciencia de sí misma domina el mundo ingenuo convertido en fenómeno, respectivamente, en un universo de fenómenos. Necesariamente el comienzo de su marcha es un experienciar y pensar con evidencia ingenua, semejante al que he-

mos llevado a cabo a grandes rasgos. No tiene de antemano una lógica acuñada y una metodología, y puede lograr su método y aun el sentido auténtico de sus efectuaciones siempre sólo mediante nuevas tomas de conciencia de sí mismo. Su destino (sin duda después se hará comprensible como una necesidad esencial) es un caer siempre de nuevo en paradojas que surgen de horizontes no interrogados, no advertidos y que se anuncian como co-funcionantes, primero en incomprensibilidades.

§54. La resolución de la paradoja

a) Nosotros, como seres humanos y nosotros como sujetos funcionantes y operantes

¿Cómo se comporta esto con lo que está ahora en cuestión, la humanidad como constituyente del mundo y, sin embargo, la subjetividad misma como parte del mundo? En la ingenuidad de nuestro primer avance, nos hemos interesado por los horizontes que se abren siempre de nuevo/((186)) con descubrimientos sorprendentes, y en verdad, en la primera orientación de la mirada al modo de la naturaleza hacia la correlación de los primeros grados de reflexión: polo objetivo-modos de donación (modos de aparición en sentido amplio) primero totalmente firme. El yo alcanzó la expresión como tema del grado más alto de reflexión, pero en los procedimientos cuidadosos analítico-descriptivos, que naturalmente dan preferencia a las conexiones más próximas, no llegó a su plena legitimidad. Las profundidades de su ser funcionante se harán sentir sólo mucho más tarde. En conexión con esto, faltaba el fenómeno del cambio de significado del «yo» —como dije antes— en «otro yo», en «todos nosotros». Nosotros con los muchos yoes, en lo que yo soy «un» yo. Por lo tanto, faltaba el problema de la constitución de la intersubjetividad como este todos-nosotros a partir de mi, sí, en mí. Esos eran problemas que no se anunciaban en el camino por el que nos dejábamos atraer e impulsar hacia delante. De ahora en adelante ellos forzarán la atención.

Pues la necesidad de detenernos ahora e ingresar en una toma de conciencia de sí mismo, nos hará agudamente sensibles por medio de la pregunta que aparece finalmente de una vez e inevitablemente: ¿quiénes somos nosotros como sujetos que llevan a cabo la efectuación de sentido y de validez de la constitución universal, nosotros como los que constituyen en comunidad el mundo como sistema-polar, por lo tanto como configuración intencional de la vida comunitarizada? ¿Nosotros, puede significar «nosotros seres humanos», seres humanos en el sentido objetivo-natural, por lo tanto realidades del mundo? ¿Pero esas realidades, no son ellas mismas «fenómenos» y como tales, polos objetivos y temas de la pregunta retrospectiva por las intencionalidades correlativas, cuyo polo son ellas, a partir de cuyo funcionar ellos han logrado y tienen su sentido de ser?

Naturalmente la pregunta se responde afirmativamente. De hecho, como para todas las categorías regionales del mundo, para todos los tipos ónticos de acuerdo a la esencia, nosotros podemos, efectivamente, exhibir la configuración de sentido constitutiva, si hemos avanzado suficientemente con el método como para formular las preguntas correspondientes. Aquí hay preguntas retrospectivas respecto al ser humano real acerca de sus «modos de darse», sus modos de «aparecer», en primer lugar, según la percepción, vale decir, en los modos originales de donación de sí mismo, de los modos de verificación concordante y de corrección, de la identificación en el volver a reconocer (*wiedererkennen*) como la misma persona humana: como la «persona» conocida/((187)) por nosotros desde antes, la misma de que hablan los otros, que ellos mismos han conocido etc. Vale también la resolución de lo obvio del «ahí está un ser humano, en este círculo social de personas que se conocen entre ellas, etc.» en sus cuestionabilidades trascendentales.

¿Pero los sujetos trascendentales, vale decir los *que funcionan* para la constitución del mundo, son seres humanos? La *epojé*

los ha convertido en «fenómenos», de modo que el filósofo en la *epojé* no tiene ni a sí mismo ni a los otros ingenua-directamente válidos *como seres humanos,* sino precisamente sólo como «fenómenos», como polos de las preguntas retrospectivas trascendentales. Manifiestamente aquí ha de ser tomado en consideración, en la consecuencia radical de la *epojé,* cada yo puramente como polo yoico de sus actos y habitualidades y habilidades, a partir de ahí, como «mediante» sus apariciones, a través de sus modos de darse, dirigido hacia lo que aparece, al polo objetivo correspondiente y a su horizonte polar: el mundo. A todo esto pertenecen, entonces, otras preguntas retrospectivas en todas las direcciones de la reflexión. Concretamente cada yo no sólo es polo-yo sino yo en todas sus operaciones y adquisiciones de operaciones, incluido el mundo válido como siendo y siendo-así. Pero en la *epojé* y en su mirada pura hacia el polo-yo funcionante y a partir de ahí a la totalidad concreta de la vida y de sus configuraciones-entre y configuraciones-fin no se muestra *eo ipso* nada humano, ni alma ni vida anímica, no el ser humano psico-físico-real todo eso pertenece al «fenómeno» en el mundo como polo constituido.

b) Yo como proto-yo constituyo mi horizonte de los otros trascendentales, como de los co-sujetos de la intersubjetividad trascendental constitutiva del mundo

Del mismo modo, nosotros no podemos darnos por satisfechos y persistimos en atenernos a la paradoja. Nuestro proceder ingenuo de hecho no era correcto, y en verdad mediante el olvido de sí misma de nuestra mismidad, el filosofante, o dicho con mayor exactitud: *yo* efectúo la *epojé,* y aun cuando ahí son muchos y hasta en actual comunidad conmigo efectúan la *epojé,* entonces están para mí, en mi *epojé* todos los otros seres humanos, con todos sus actos vitales incluidos en el fenómeno del mundo, eso, en mi *epojé,* es exclusivamente lo mío. La *epojé* crea

una/((188)) soledad filosófica de tipo único que es la exigencia metódica de fundamento para una filosofía efectivamente radical. En esta soledad no soy un solitario que se singulariza a partir de alguna obstinación, aunque sea teoréticamente justificada (o por casualidad, acaso como náufrago) se separa de la comunidad de los seres humanos, a la que, sin embargo, sabe que pertenece. Yo no soy *un yo* para quien siempre tiene validez natural su tú y su nosotros y su comunidad universal de co-sujetos. La humanidad toda y la total separación y ordenamiento de los pronombres personales, en mi *epojé*, devienen «fenómeno, junto con la primacía» del ser humano-yo entre otros seres humanos. El yo que yo alcanzo en la *epojé* sería el mismo «ego» que alcanzo en la re-interpretación crítica y corrección de la concepción cartesiana, ese ego sólo por equívoco se llama propiamente «yo», aunque es una equivocación esencial, cuando reflexionando lo nombro no puedo decir sino que yo soy ese yo de la efectuación de la *epojé*, que interrogo como fenómeno el mundo que vale para mí ahora según su ser y su ser-así, con todos los seres humanos de quienes estoy tan plenamente cierto. Por lo tanto, yo, que estoy por encima de todo existente natural que para mí tiene sentido y soy el polo-yo de la vida en cada caso trascendental, en el que en primer lugar el mundo tiene sentido para mí, puramente como mundo: yo, el yo tomado en plena concreción, abarco todo eso. Eso no quiere decir que nuestras más tempranas evidencias ya expresadas como trascendentales, fueran ilusiones y que no hayan de ser justificadas; que no obstante, se debe hablar de una intersubjetividad trascendental que constituye el mundo como «mundo para todos», en el que yo, por otra parte, me presento pero ahora como «un» yo trascendental entre otros y en esto «todos nosotros» como funcionando trascendentalmente.

Pero el método fue erróneo, fue ingresar de un salto en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el *proto-yo*, el ego

de mi *epojé* que nunca puede perder su carácter de único y su indeclinabilidad personal. A esto sólo aparentemente lo contradice que —mediante una peculiar operación constitutiva suya propia— él se haga trascendentalmente declinable para sí mismo; por lo tanto, que a partir de sí mismo y en sí mismo constituya la intersubjetividad trascendental, en la que él se incluye como mero miembro señalado, vale decir, como yo/((189)) de los otros trascendentales. Eso enseña, efectivamente, la exposición filosófica de sí mismo en la *epojé*. Ella puede mostrar cómo continuamente el yo individual en su vida original que transcurre en él constituyendo, constituye una primera esfera de objetos, los «primordiales», cómo a partir de ahí lleva a cabo, de un modo motivado, una operación constitutiva, mediante la que una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad, alcanza la validez de ser bajo el título «percepción del extraño», percepción de otro, de otro yo, que es yo para sí mismo, tal como yo mismo. Eso se comprende analógicamente, si nosotros, a partir de la exposición trascendental de la rememoración ya comprendemos que a lo rememorado, al pasado (que tiene el sentido de ser de un presente que ha pasado) también pertenece un yo pasado de aquel presente, mientras el yo efectivamente original es el de la presencia actual, del que, más allá de lo que aparece como esfera de cosas presente, también forma parte la rememoración como vivencia presente. Por lo tanto, el yo actual efectúa una operación en la que constituye un modo de transformación de sí mismo como siendo (en el modo pasado). A partir de aquí hay que tratar de comprender cómo el yo actual, el fluyente permanentemente presente, mediante y a lo largo de «sus» pasados, se constituye duradero en temporalización de sí mismo. Del mismo modo se constituye el yo actual, lo que ya dura de la esfera primordial duradera, en sí otro como otro. La temporalización de sí mismo, por así decir, mediante la despresentificación (mediante rememoración) tiene su

analogía en mi enajenación (*ent-frem-dung*) (impatía como despresentificación de grado más alto, la de mi presencia originaria en una mera presencia originaria presentificada). Así se llega a la validez en mí de un «otro» yo, como co-presente, y con sus modos de verificación evidente, manifiesta y totalmente diferente de una percepción «sensible».

Metódicamente sólo a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y operaciones trascendentales, se puede exhibir la intersubjetividad trascendental y su comunitarización trascendental, en la que se constituye, por parte del sistema de los polos-yo, el «mundo para todos» y para cada sujeto *como* mundo para todos. Y sólo por este camino, en una sistemática esencial del progresar, se puede también alcanzar una última comprensión en cuanto a que todo yo trascendental/((190)) de la intersubjetividad (como co-constituyente del mundo por los caminos indicados) necesariamente debe ser constituido como ser

humano en el mundo, que entonces cada ser humano «es portador en sí de un yo trascendental» pero no como una parte real o un estrato de su alma (lo que sería un contrasentido) sino en la medida en que él, mediante la toma de conciencia fenomenológica de sí mismo es objetivación de sí mismo del concerniente yo trascendental que puede exhibirse. Pero bien podría todo ser humano que efectuara la *epojé*, reconocer su último yo, el que funciona en todo su quehacer humano. La ingenuidad de la primera *epojé* tenía, como acabamos de ver, la consecuencia de que yo, como polo-yo de actos y operaciones trascendentales, capté de un salto y sin fundamento, o sea, adjudiqué incorrectamente a la humanidad de la que formo parte, la misma transformación en la subjetividad trascendental funcionante que yo había llevado a cabo sólo en mí. A pesar de la incorrección metódica había en eso una verdad. Entre todas las circunstancias, empero, por profundas razones filosóficas de

las que aquí no es posible que nos ocupemos, y no sólo por razones metódicas, se debe dar satisfacción a la absoluta unicidad del ego y a su posición central para toda constitución.

§55. La corrección de principio de nuestro primer planteamiento de la *epojé* mediante la reducción de la misma al ego funcionante último, absolutamente único

A continuación es necesario, frente al primer planteamiento de la *epojé,* un segundo planteamiento, respectivamente, una transformación consciente del mismo mediante la reducción al ego absoluto como al centro de funcionamiento último, único, de toda constitución. Eso determina de aquí en adelante todo el método de la fenomenología trascendental. El mundo es, de antemano, continuamente pre-dado e indudable, con certeza de ser y verificación de sí mismo. Si no lo he «presupuesto» como base, entonces es para mí, el yo en el *cogito,* sin embargo, en permanente verificación de sí mismo con validez, con todo lo que él es para mí, en lo individual a veces objetivamente justificado, a veces no, también con todas las ciencias, artes, con todas las formas sociales, personales e instituciones, en la medida en que precisamente es el mundo que para mí es el real-efectivo. No puede haber un realismo más fuerte/((191)) si esta palabra no dice más que: «yo estoy seguro de ser un ser humano que vive en este mundo, etc. y no dudo de eso en lo más mínimo». Pero este es el verdadero problema, comprender eso tenido por obvio. El método exige ahora que el ego, a partir de su fenómeno concreto de mundo pregunte retrospectiva y sistemáticamente, y por ese camino aprenda a conocerse a sí mismo el ego trascendental, en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus indecibles embrollos, fundaciones de validez. Al aplicar la *epojé* el ego es dado apodícticamente pero como una «concreción muda». Debe ser llevado a la exposición, a la expresión, y en verdad, en un «análisis» sistemático, intencional que formula la pregunta retrospectiva respec-

to del fenómeno del mundo. En este proceder sistemático se logra, en primer lugar, la correlación del mundo y la subjetividad trascendental objetivada en la humanidad.

Pero entonces urgen nuevas preguntas concernientes a esa humanidad: ¿son también los desatinos objetivaciones de los sujetos interrogados para la efectuación de la constitución del mundo? ¿Además, los niños, aun aquellos que ya tienen alguna conciencia de mundo? Sin embargo, ellos aprenden a conocer primero de los seres humanos maduros y normales que les enseñan el mundo en el pleno sentido del mundo para todos, por lo tanto, el mundo de la cultura. ¿Y qué sucede a este respecto con los animales? Surgen problemas de las modificaciones intencionales, en los que todos estos sujetos conscientes que para el mundo, en nuestro sentido, el que tiene hasta aquí (y para siempre fundamental) no son co-funcionantes —o sea, al mundo que tiene verdad a partir de la «razón»— le puede y debe ser atribuido su modo de trascendentalidad, pero como «analogías» respecto de la nuestra. El mismo sentido de esta analogía presentará un problema trascendental. Eso abarca, naturalmente, el ámbito de los problemas trascendentales, que finalmente incluye a todos los seres vivos en la medida en que tienen algo como «vida» que, aunque indirecta, sin embargo, es verificable, también vida comunitaria en sentido espiritual. En esto también se presentan, en diversos grados, en primer lugar, para el ser humano y finalmente universalmente, los problemas de la generatividad, los problemas de la historia trascendental, las preguntas retrospectivas trascendentales por las formas esenciales del existente humano en comunidad, en personalidades/((192)) de orden superior, por su significado trascendental y, en esa medida, absoluto; además, los problemas del nacimiento y la muerte y de la constitución trascendental de su sentido como acontecimiento mundano, como también el problema de los géneros. Por lo que finalmente concierne al pro-

blema del «inconsciente» tan estudiado en la actualidad —todo lo que se pueda agrupar bajo ese título, dormir sin sueños, desmayo, y lo demás de este tipo o (semejante)— se trata, en todo caso, en eso, de acontecimientos del mundo pre-dado y de este modo caen indiscutiblemente bajo la problemática trascendental de la constitución, así como también el nacimiento y la muerte. Como existente en el mundo universalmente en común, tiene asimismo sus modos de verificación de ser, de «darse en sí mismo», que precisamente es una donación peculiar, pero para el ser de tal peculiaridad, precisamente creador del sentido de ser originario. Y según eso, en la *epojé* absolutamente universal, hay que formular preguntas adecuadas, concernientes a la constitución, preguntas por la existencia de tal capacidad de sentido, así como de cualquier otra.

Después de todo esto está claro que no hay en general ningún problema pensable con sentido que la fenomenología trascendental no deba encontrar alguna vez en su camino. Entre otros, también los problemas que ella misma plantea al fenomenólogo en una reflexión de grado más alto: los problemas del lenguaje fenomenológico, de la verdad, de la razón, y no sólo los problemas concernientes al lenguaje constituido en la mundanidad natural, verdad, ciencia, razón, en todas las formas.

En consecuencia, se comprende también el sentido de la exigencia de apodicticidad del ego y de todos los conocimientos trascendentales alcanzados a partir de esa base trascendental. Una vez llegado al ego, se toma conciencia de que se está en una evidencia respecto de la que no tiene sentido querer continuar con la aplicación de la pregunta retrospectiva. En cambio, el recurso habitual a la evidencia, en la medida en que la pregunta retrospectiva debiera ser suprimida, teoréticamente no es mejor que invocar a un oráculo en el que un dios se haría manifiesto. Todas las evidencias naturales, la de todas las cien-

cias objetivas (sin exceptuar las de la lógica formal y la matemática) pertenecen al reino de lo «obvio», las que verdaderamente tienen su trasfondo de incomprensibilidad. Toda evidencia es el título de un problema, sólo no ocurre eso con la/((193)) evidencia fenomenológica después de haberse aclarado reflexivamente y haberse mostrado como última. Naturalmente es irrisorio, aunque lamentablemente un malentendido habitual, querer luchar contra la fenomenología trascendental como si se tratara de «cartesianismo», como si su «*ego cogito*» fuera una premisa o una esfera de premisas, para extraer de ellas los demás conocimientos (en lo que se habla ingenuamente sólo de lo objetivo) a deducir con absoluta «seguridad». No se trata de asegurar la objetividad sino de comprenderla. Se debe finalmente ver que ninguna ciencia objetiva exacta aclara o puede aclarar seriamente algo alguna vez. Deducir no es explicar. Conocer y en consecuencia prever predicciones o formas estructurales de cuerpos físicos o químicos, todo eso no aclara nada sino que necesita explicación La única aclaración efectiva es hacer trascendentalmente comprensible Todo lo objetivo se halla bajo la exigencia de comprensibilidad. Del saber científico-natural de la naturaleza no hace ninguna elucidación efectiva de la naturaleza, ningún conocimiento último, porque no es en general naturaleza en la conexión absoluta, en la que el ser efectivo y auténtico desvela su sentido de ser, investiga; por lo tanto nunca llega temáticamente a ese ser. La magnitud de su genio creador y de sus productos de ningún modo está disminuida por lo que se ha señalado, como tampoco el ser del mundo objetivo en la actitud natural y ésta misma no han perdido nada porque ella en la esfera del ser absoluto, por asi decir, deba ser comprendida retrospectivamente, en la que ellos final y verdaderamente son. Sin duda, los conocimientos de los métodos «internos» constitutivos, en los que todos los métodos científico-objetivos sostienen su sentido y posibilidad, para el investigador de la

naturaleza y para todo científico objetivo no pueden ser insignificantes. Es necesario prestar abundante atención, sin embargo, para saber si se trata de una toma de conciencia de sí misma de la subjetividad operante, más radical y más profunda, y cómo ella no debiera servir para preservar la producción de malentendidos ingenua y habitual, como por ejemplo, en la influencia de la teoría del conocimiento naturalista y en el endiosamiento de una lógica que no se comprende a sí misma./

B. El camino hacia la filosofía-trascendental fenomenológica a partir de la psicología ((194))

§56. Caracterización del desarrollo filosófico después de Kant desde el punto de vista de la lucha entre el objetivismo fisicalista y el «motivo trascendental» que siempre se anuncia de nuevo

La filosofía llega por los caminos de su desarrollo a situaciones teoréticas de decisiones grávidas de consecuencias, en las que los filósofos vuelven a tomar conciencia y ponen en cuestión el total sentido de meta de sus propósitos, eventualmente lo caracterizan de nuevo y después deben decidirse por un cambio radical del método. Los autores de los pensamientos teóricos, quienes crean estas situaciones, tienen una posición muy destacada en la historia de la filosofía: ellos son los representantes de las teorías proyectadas por ellos, de las preformadas posiciones de fines nuevos universales, con desarrollos provistos de un sentido unitario. Todo gran filósofo sigue obrando en todos los tiempos históricos subsiguientes, influye en ellos. Pero cada uno de ellos no trae un motivo que da unidad a una serie temporal histórica y eventualmente concluye un sentido de desarrollo, un motivo que obra como fuerza impulsora y propone una tarea que debe ser cumplida y con el cumplimiento conduce al fin de un tiempo histórico. De la filosofía de la Modernidad resultan para nosotros significativos: *Descartes*, quien frente a toda la filosofía precedente produjo un

giro, *Hume* (para ser justos, habría que mencionar también a *Berkeley*) —y, despertado por Hume— *Kant* quien, por su parte, determinó las líneas de desarrollo de la filosofía trascendental alemana. (Se ve, por lo demás, por esta enumeración, que no se ponen en cuestión los creadores de los grandes sistemas, de los sistemas espiritualmente más poderosos, ya que nadie equiparará a *Hume* y *Berkeley* en este sentido con *Kant* o, entre los posteriores, con *Hegel*).

En la primera serie de conferencias hemos efectuado un análisis más profundo de los motivos del filosofar cartesiano que continuaron determinando todo el desarrollo de la Modernidad, por una parte, de lo que se anuncia en sus primeras «Meditaciones» y, por otra, de los motivos que se hallan en contraste interno con/((195)) ellos: la idea fisicalista (o matematizanie) de la filosofía, según la cual el mundo en su plena concreción es portador de un ser verdaderamente objetivo en la forma de un *ordo geométricus* y, entretejido con esto (lo que aquí se debe destacar en particular) en el en-sí metafísico que se le adjudica, el mundo sería un dualismo de cuerpos y espíritus. Eso caracterizaba la filosofía del racionalismo objetivista en los tiempos de la Ilustración. Hemos intentado, por lo tanto, el análisis de la situación de Hume y Kant y finalmente sólo pudimos aclararla en la medida en que nos introdujimos en sus presuposiciones, a partir de allí pasamos a la propia formulación de preguntas, que resultaron hasta ajenas al tiempo y pusieron en claro para nosotros, en la continuación sistemática del pensamiento, en un proyecto provisorio, el estilo de una efectiva filosofía trascendental científica; de una «efectivamente científica», vale decir, que trabaja desde abajo hacia adelante en pasos singulares evidentes y así, de hecho, fundada y fundante. Con eso se intentó hacer plenamente inteligible, que sólo tal filosofía y con tal pregunta retrospectiva hasta llegar al fundamento último pensable en el ego trascendental, se puede plenificar el sentido,

el que nació a la filosofía a partir de su institución originaria. Con esto se indica la filosofía trascendental en sus primeras formas inmaduras en el caso de los ingleses y en *Kant*, pese a que no produjeron este fundamento científico serio, y pese a que hasta *Hume* retrocedió a un débil escepticismo académico, tomada en su totalidad no es un extravío y sobre todo no es «uno» de los caminos posibles, sino el único camino con futuro que el desarrollo de la filosofía debía tomar incondicionalmente para abrirse paso hacia la forma de plenificación metódica en la que sólo ella sería efectivamente científica, sólo podía ser en la efectiva auto-comprensión del sentido de su tarea, en el espíritu de lo definitivo con que trabaja la filosofía, trabajando en una evidencia apodíctica de su fundamento, de sus fines, de su método. Esta forma de plenificación sólo podía ingresar en la realidad-efectiva histórica como éxito de la más radical toma de conciencia de sí mismo, en la forma de un primer comienzo, como el primer logro de la tarea elucidada, el fundamento apodíctico y el método de acceso a él, de un primer comienzo, de un trabajo que verdaderamente colabora en el preguntar por las cosas mismas. Sólo como filosofía trascendental fenomenológica/((196)) (pero exclusivamente en el sentido predelineado aquí) eso efectivamente devino comienzo viviente. De ahora en adelante, me permito decirlo, para siempre, no sólo el naturalismo fisicalista moderno sino toda filosofía objetivista, tanto la del tiempo precedente como la de los tiempos que vendrán, va a ser caracterizada como «ingenuidad trascendental».

Mientras tanto nuestra tarea no se ha cumplido. Nosotros mismos y los pensamientos que necesariamente tenemos que construir para que alcancen auténtica resonancia los pensamientos del tiempo anterior, en los que se hizo evidente su estar dirigido como forma germinal a una forma definitiva, nosotros mismos, digo, pertenecemos, sin embargo, a la misma unidad de la historicidad. Tenemos, por lo tanto, todavía la tarea

de exponer de modo que tenga sentido, el desarrollo de la filosofía hasta nosotros mismos en nuestra situación presente. Justamente a eso alude, tal como pronto comprenderemos, el haber nombrado la psicología en el título de esta conferencia. El completa-miento de nuestra tarea no exige que nos adentremos más en las múltiples filosofías y en las diversas corrientes de los tiempos que siguieron. Sólo hace falta una caracterización general y, en verdad, a partir de la comprensión alcanzada respecto de la historicidad pasada.

El objetivismo filosófico de cuño moderno, con su tendencia fisicalista, y el dualismo psicofísico, no mueren, vale decir, por ese lado se siente muy bien el «sueño dogmático». Por otra parte, quienes fueron despertados a ese respecto, en primer lugar, lo fueron preponderantemente por parte de *Kant*. Aquí surge, entonces, la corriente del idealismo trascendental alemán, procedente de la filosofía trascendental de Kant. En ellos se mantiene, sí, se renueva con fuerza peculiar el gran impulso, que antes, a partir de *Descartes,* había animado la filosofía objetivista, en la nueva forma de consideración trascendental del mundo. Sin duda, no le fue dado perdurar, pese a la ingente impresión que por un tiempo causó el sistema *hegelíano,* que pareció prometerle para siempre el dominio total. La reacción hacia la efectividad que siguió, arrebatadora, creciente, pronto tomó el sentido de una reacción contra cualquier filosofía trascendental de ese estilo, y aunque ésta no murió, sin embargo, los intentos subsiguientes/((197)) de tal filosofar perdieron su fuerza originaria, lo vital de su desarrollo.

Por lo que concierne al impulso de la filosofía objetivista, se mantuvo en cierto modo como impulso del desarrollo de las ciencias positivas. Pero visto de más cerca, ese no fue un impulso filosófico. Recuerdo la transformación de sentido que habían experimentado estas ciencias, junto con su configuración como ciencias especializadas, [especialización] mediante la que

ellas finalmente perdieron completamente el gran sentido antes viviente de ramas de la filosofía. Ya hemos hablado de eso, pero aquí es importante avanzar más detenidamente en la elucidación de la situación surgida en el siglo XIX. De las ciencias de aquel único auténtico sentido surgieron inadvertidamente notables tipos nuevos de arte, de grados más altos y más bajos, tales como las bellas artes, la arquitectura, pero también las artes de grado más bajo. Se las podía enseñar y aprender en sus institutos, sus seminarios, colecciones de modelos, museos. Se podía mostrar en eso habilidad, talento y también genio, por ejemplo en el arte de hallar fórmulas nuevas, teorías exactas nuevas, para predecir el curso de los fenómenos de la naturaleza, para hacer inducciones de un alcance que hubiera sido impensable en épocas anteriores. Pero también en el arte de interpretar documentos históricos, de analizar gramaticalmente los idiomas, de construir contextos históricos, etc. En eso hay por todas partes grandes genios que sobrepasan los límites que suscitan la más alta admiración de sus contemporáneos y que la merecen ampliamente. Pero arte no es ciencia, cuyo origen e intención, que nunca debe ser abandonada, es mediante el esclarecimiento de las fuentes últimas de sentido, llegar a saber efectivamente que se ha comprendido y qué se ha comprendido en su sentido último. Sólo otra expresión para esto es ciencia o filosofía radicalmente carente de supuestos y fundamentada con fundamento último. Por cierto este arte teorético tiene la propiedad de que, habiendo surgido de la filosofía (aunque de una filosofía imperfecta) le pertenecen algunos resultados legítimos del arte que surgieron de ella; pero tiene un sentido cerrado que no ha sido cuestionado a partir de la mera técnica metódica y de su historia, sino que sólo el verdadero filósofo lo puede despertar y sólo con su auténtica profundidad/((198)) de filósofo trascendental lo puede desplegar. Así, en el arte teoréti-

co hay efectivamente un conocimiento científico, pero de difícil acceso, cerrado.

Sobre eso ya hemos hablado en nuestra discusión sistemática y hemos mostrado lo que es necesario para alcanzar un conocimiento a partir de los últimos fundamentos, y asimismo que eso sólo se puede lograr en el contexto universal, pero nunca como «ciencia especial» ingenua, o con el prejuicio del objetivismo moderno. La muy lamentada especialización en sí misma no es una carencia, ya que es una necesidad dentro de la filosofía universal, tal como también en toda disciplina especial es necesaria la elaboración de un método de acuerdo con el arte. Pero por cierto es funesto el separar de la filosofía el arte teorético. Mientras tanto, también los especialistas separan; hubo entre ellos y ¡unto a ellos grandes filósofos que siguieron tratando las ciencias positivas como ramas de la filosofía, y así persistió la afirmación de que la filosofía objetivista no había muerto después de *Hume* y de *Kant*. Junto a ésta, transcurre la línea de desarrollo de las filosofías trascendentales, y no sólo las que se desprenden de Kant. Pues además está también la serie de filósofos trascendentales, cuya motivación de un efecto continuo, o como en Alemania, deben agradecer a *Hume* su influencia nuevamente instalada. De Inglaterra nombro en particular a J. St. Mill, quien en el tiempo de la gran reacción contra los sistemas filosóficos del idealismo alemán en Alemania, obró él mismo una fuerte influencia. Pero en Alemania surgieron muchos intentos de mayor seriedad respecto de una filosofía trascendental esencialmente determinada por el empirismo inglés (*Schuppe, Avenarius*) que mientras tanto con su mentado radicalismo no pueden alcanzar el auténtico radicalismo que es el único que puede ayudar. La renovación del empirismo positivista se hermana inadvertidamente con los renacimientos exigidos por la urgencia siempre más grande de los motivos trascendentales de filosofías más antiguas y en particular de las fi-

losofías trascendentales. En el regreso a ellas y en la reconfiguración crítica predeterminada por motivos positivistas, se espera alcanzar de nuevo una auténtica filosofía. Tal como *Hume y Berkeley*, también *Kant* resucita (un Kant variopinto), mediante la/((199)) multiplicidad de interpretaciones ensayadas y las reconfiguraciones del neokantismo. *Kant* también es interpretado a la manera empirista, pues las tradiciones históricas se mezclan en su entretejimiento y crean una atmósfera de «teoría del conocimiento», de la que en general se habla mucho pero que no es pensada ella misma en absoluto ni en profundidad. Junto con *Kant*, los demás idealistas sobre todo tuvieron su renacimiento, aun un neofriesismo pudo ingresar como escuela. Observemos sobre todo, si tenemos en cuenta el rápido crecimiento de la formación de la burguesía internacional, la erudición, la literatura en el siglo XIX, observemos cómo en eso la confusión se hizo insoportable. Cada vez se extendió más el estado de ánimo escéptico que paralizaba interiormente la energía filosófica, aun en aquellos que se atenían a la idea de una filosofía científica. La historia de la filosofía reemplaza a la filosofía, o la filosofía se convierte en visión personal del mundo, y finalmente hasta se querría hacer de la necesidad virtud: la filosofía no podía cumplir otra función en la humanidad en general sino como suma de la formación personal y proyectar una imagen del mundo correspondiente a la individualidad.

Aunque de ningún modo tiene lugar el abandono de la auténtica idea de la filosofía, si bien nunca llevada a claridad radical, de este modo, sin embargo, la multiplicidad de las filosofías que no deben ser pasadas por alto, no tiene por consecuencia que esa multiplicidad no se articule más con orientaciones científicas que, trabajando con seriedad juntas las unas con las otras, intercambiando científicamente las unas con las otras crítica y respuesta a la crítica, sin embargo, no conduzcan, por la vía de la actualización, a la idea en común de una ciencia, co-

mo acaso las orientaciones de la biología moderna o la matemática y la física, sino que se confronten, por así decir, según una comunidad de estilo estética, análoga a las «direcciones» y «corrientes» en las bellas artes. ¿En la dispersión de las filosofías y en su literatura en general, es todavía posible estudiarlas seriamente en el sentido de obras de una ciencia, aprovecharlas críticamente, y sostener una unidad de trabajo? Ellas producen efectos, pero no se debe decir francamente que ellas obran como impresiones, «excitan», conmueven el ánimo como la poesía, despiertan «ansias», ¿pero no hacen eso/((200)) de modo semejante (a veces con estilo más noble, pero también lamentablemente a menudo con otro estilo) los múltiples productos cotidianos literarios? Querríamos reconocer en los filósofos las intenciones más nobles, hasta querríamos estar plenos de convicciones firmes ‹acerca del› sentido teleológico de la historia, también reconocer en sus configuraciones una significación, ¿pero este sentido, el históricamente confiado a la filosofía, el que le fue propuesto, no es más bien otro, abandonado, uno más alto y más necesario si uno se remite a un filosofar semejante? Ya eso que nosotros hemos tratado en la crítica y en la mostración de evidencia nos da derecho a formular esa pregunta, no como una pregunta por un estado de ánimo romántico, ya que nosotros, precisamente, queremos reconducir todo romanticismo a un trabajo responsable, sino como una pregunta por la conciencia científica que nos convoca a una toma de conciencia universal y radical que —llevada a cabo con la más alta auto-responsabilidad— ella misma debe volverse la más efectiva y alta verdad.

No hace falta decir nada después de lo expuesto en la primera serie de conferencias, acerca de lo que debió significar la situación de hecho para la necesidad existencial de la humanidad europea —eso era el resultado del Renacimiento y determinó el sentido total de la Modernidad— la que quería crear para sí la

ciencia universal como órgano, para darse una nueva estabilidad de base y reconfugurarse como humanidad a partir de la razón pura. Pero lo que nos incumbe aquí, es hacer comprensible el manifiesto fracaso de la gran intención en cuanto a la paulatina actualización de la idea de una «*philosophia perennis*», de una ciencia universal verdadera y auténtica a partir de un fundamento último. Al mismo tiempo, con esto tenemos que justificar la osadía con la que nosotros —como ya se puede prever desde nuestra exposición sistemático-crítica— podemos osar todavía (ahora y en este tiempo), hacer un pronóstico favorable respecto del desarrollo futuro de una filosofía entendida como ciencia. El racionalismo del tiempo de la Ilustración no está más en cuestión, a sus grandes filósofos y a los del pasado en general ya no podemos seguirlos. Pero su intención — vista en su sentido más general— no puede morir nunca en nosotros; pues de nuevo destaco: verdadera y auténtica filosofía, respectivamente, ciencia y verdadero/((201)) y auténtico racionalismo son una sola cosa. Nuestra propia tarea es realizar eso, frente al racionalismo preso en la trampa del contrasentido oculto del período de la Ilustración, si no queremos permitir que la ciencia especializada, ciencia rebajada a arte, *téchne* o las deformaciones de moda de la filosofía como ejercicios irracionalistas reemplacen la imperdible idea de la filosofía como ciencia universal y último-fundante.

§57. La funesta separación entre filosofía trascendental y psicología

Retrocedamos al tiempo en el que el ser humano moderno y filósofo todavía creía en sí mismo y en la filosofía, ubicado en la motivación trascendental luchaba por una nueva filosofía con la seriedad responsable de una vocación absoluta, interna, que nosotros vislumbramos a través de cada palabra del auténtico filósofo. Esta seriedad se mantuvo también, luego del llamado colapso de la filosofía hegeliana en que culminó la lí-

nea de desarrollo determinada por Kant, en las filosofías que reaccionaban contra aquella que se mantuvieron durante un tiempo (si bien debilitadas en su fuerza originaria). ¿Pero por qué, a través de todas las rupturas no se llegó a una unidad del desarrollo trascendental-filosófico? ¿Por qué la autocrítica y el intercambio de críticas no condujo a quienes estaban todavía animados por el antiguo espíritu, a una integración de producciones de conocimiento concluyentes, a la unidad de una construcción de conocimiento a ser perfeccionada, que siguiera creciendo de generación en generación, y sólo mediante la permanente crítica renovada y corrección, mediante refinamiento metódico. A ese respecto en general es necesario anotar lo siguiente: un procedimiento absolutamente nuevo, como el de una ciencia trascendental, a la que debía faltar toda guía por analogía, sólo se podía vislumbrar con una suerte de anticipación instintiva. Hasta ese momento, una insuficiencia oscura en el modo de fundamentación de toda la ciencia deriva en nuevos planteamientos de problemas y en teorías que traen consigo cierta evidencia del éxito de su solución, a pesar de las muchas dificultades desapercibidas o, por así decir, encubiertas. Esta primera evidencia puede siempre entrañar en sí sobradamente presuposiciones supuestamente totalmente/((202)) obvias, en oscuridades ubicadas a mayor profundidad, a veces en forma no cuestionada. Sin embargo, esas primeras teorías ayudan en el avance histórico, las oscuridades se hacen sentir y se cuestiona lo supuestamente obvio, se critican las teorías a ese respecto, y eso crea el impulso para nuevos intentos. Se agrega a esto que aquí, por razones esenciales (que se aclaran sin más a partir de nuestras exposiciones) una filosofía trascendental nunca puede experimentar la inadvertida transformación en una mera *téchne,* y con esto un vaciamiento, mediante el cual lo devenido según el arte sólo encierra todavía un sentido trascendental a descubrir, oculto en sus plenas profundidades. Según esto com-

prendemos que la historia de la filosofía trascendental debía ser, primero, una historia de intentos siempre nuevos de traer la filosofía trascendental en general a su comienzo y, ante todo, a una clara y correcta auto-comprensión de aquello que ella auténticamente puede querer. Su origen es un «giro copernicano», vale decir, un giro por principio respecto del tipo de fundamentación de la ciencia objetivista-ingenua En su forma originana, ella aparece como germen, tal como lo sabemos, en la primera de las *Meditaciones de Descartes,* como intento de una fundamentación de la filosofía absolutamente subjetivista, a partir del ego apodíctico, pero tratándolo de manera no clara, equívoca y hasta falseando su auténtico sentido. La nueva etapa, la reacción de *Berkeley* y de *Hume* contra la ingenuidad filosófica de la exactitud matemático-científico-de-la-naturaleza todavía no condujo al auténtico sentido que exigía el giro copernicano, y tampoco el nuevo comienzo de Kant, [de su intención] de fundar para siempre una filosofía trascendental sistemática con espíritu estrictamente científico; *Kant* no logró un comienzo efectivo alcanzado mediante una desvinculación radical de todas las tradiciones científicas y pre-científicas. Él no penetró en la subjetividad absoluta, constituyente de todo ser según sentido y validez, ni en el método para alcanzarla en su apodicticidad; no llegó a cuestionarla ni a exponerla apodícticamente. Necesariamente, a partir de allí, la historia de esta filosofía fue una lucha continua por el sentido claro y auténtico del giro trascendental que era necesario efectuar, y por el método de trabajo; dicho de otro modo: por la auténtica/((203) «reducción trascendental». El peligro de las evidencias impresionantes y sin embargo poco claras o, si se quiere, el vislumbrar evidencias puras en la forma de anticipaciones vagas durante el trabajo, con formulación de preguntas a partir de bases no elucidadas (las de lo obvio) ya han sido expuestas debidamente en nuestras reflexiones críticas sobre *Kant,* y con esto ‹se

ha vuelto› ya comprensible su ser violentamente apartado con una construcción de conceptos míticos y con una metafísica de sentido peligroso, enemigo de toda auténtica ciencia. Todos los conceptos trascendentales de *Kant*, los del yo de la apercepción trascendental, de las diferentes capacidades trascendentales, los de la «cosa en sí» (en la base de los cuerpos como de las almas), son conceptos constructivos que se oponen por principio a una elucidación última. Esto vale aún más respecto de los sistemas idealistas posteriores. Aquí se hallaba la razón de la reacción contra esos sistemas, de hecho necesaria, contra toda esa forma de su filosofar. Por cierto, uno no podría negarse a la voluntaria profundización en un sistema tal, a la fuerza y empuje de la formación de ideas. Y sin embargo, su incomprensibilidad última suscitó una profunda insatisfacción en todos los que se habían formado en las ciencias grandes y nuevas. Si también estas ciencias, según nuestra aclaración y terminología, quisieron ofrecer una evidencia meramente «técnica», y si la filosofía trascendental nunca puede convertirse en tal *téchne*, entonces también ella es una producción espiritual, que en cada paso debe ser clara y comprensible, debe tener la evidencia de los pasos efectuados y de su fundamento, y en esto (tomado así formalmente) vale para ella lo mismo que para toda ciencia llevada a cabo según el arte y técnicamente evidente, por ejemplo la matemática. Aquí no ayuda que se quiera aclarar la incomprensibilidad de las construcciones trascendentales mediante una teoría constructiva de la necesidad de tales incomprensibilidades, proyectada con el mismo espíritu, y por otra parte tampoco ayudaría nada, si se quisiera sugerir que el sentido profundo exagerado de las teorías trascendentales trae consigo dificultades correspondientes de comprensión, y que por comodidad no se las supere. Es verdad que una filosofía trascendental en general y con necesidad esencial debe traer consigo dificultades extraordinarias para la comprensión del ser humano natural —

para el «*common sense*»—/((204)), a nosotros, puesto que queremos inevitablemente avanzar en el ascenso desde la base natural hacia la región trascendental. La completa inversión de la actitud vital natural, por lo tanto una actitud «no-natural», plantea la más grande exigencia a la decisión y consecuencia filosóficas. El entendimiento humano natural y el objetivismo incluido en él considerarán toda filosofía trascendental como una extravagancia, sentirán que su sabiduría es una necedad inútil, o la interpretarán como psicología, que quiere imaginar completamente que no es psicología. Nadie efectivamente predispuesto a la filosofía se ha dejado intimidar jamás por las dificultades. Pero el ser humano moderno, a partir del cuño de la ciencia, pide una intelección que, tal como la imagen del ver indica correctamente, pide una evidencia del «ver» los fines y los caminos, y en el camino, cada paso. Por muy largo que sea el camino, y aunque, como la matemática, necesite muchos años de estudio penoso, eso no asusta a aquel para quien la matemática es un interés vital. Las grandes filosofías trascendentales no satisficieron suficientemente la necesidad científica de tales evidencias, y por eso se abandonó ese modo de pensar.

Volvamos a nuestro tema, de modo que después podamos decir, sin malos entendidos: si la incomprensibilidad que salió a la luz de la filosofía ilustrada racionalista como ciencia «objetiva», provocó la reacción de la filosofía trascendental, entonces la reacción contra la incomprensibilidad de las filosofías trascendentales intentadas debería conducir más allá de ellas mismas.

Pero ahora nos hallamos frente a la pregunta: ¿cómo hay que comprender que tal estilo, en el desarrollo de la filosofía moderna, animada por la voluntad de la ciencia, en grandes filósofos y en sus filosofías podía en general instruir y trasplantarse? Estos filósofos no eran en absoluto algo así como poetas del concepto. No carecían de la seria voluntad de crear una filoso-

fía como ciencia última y fundante, por mucho que se quiera transformar el sentido de fundamento último. (Piénsese, por ejemplo, en las enérgicas aclaraciones de Fichte en los proyectos de sus lecciones científicas, o en Hegel en el «Prólogo» de su «Fenomenología del/((205)) Espíritu»). ¿Cómo sucede que ella haya quedado adherida a su estilo de formación mítica de conceptos y a una interpretación del mundo con oscuras anticipaciones metafísicas, y no haya podido penetrar en una conceptualización y un método estrictamente científicos y que todo sucesor de la línea kantiana concibiera de nuevo una filosofía de ese estilo? En el sentido propio de la filosofía trascendental se hallaba que ella surgió a partir de reflexiones sobre la subjetividad de la conciencia, en la que el mundo, tanto el científico como el intuido cotidianamente, llega para nosotros a su validez de ser, y que por eso se vio necesitada de configurar una consideración del mundo puramente espiritual. ¿Si ella estaba vinculada a lo espiritual, por qué no se transformó en la psicología practicada tan fervorosamente desde hace siglos. O bien, si eso no le bastaba, ¿por qué no produjo una psicología mejor? Naturalmente, se responderá que el ser humano empírico pertenece, él mismo, al mundo constituido tanto por el cuerpo vivido como por el alma. Por lo tanto, la subjetividad humana no es la trascendental y la teoría del conocimiento psicológica de un *Locke* y las de sus sucesores eran continuamente advertencias renovadas en cuanto al «psicologismo», vale decir, contra todo aprovechamiento de la psicología para fines trascendentales. Pero, para eso, la filosofía trascendental tenía que cargar permanentemente su cruz de incomprensibilidad. Inevitablemente persistió la diferencia entre la subjetividad empírica y la trascendental, y sin embargo, también inevitablemente pero también incomprensiblemente persistió su identidad. Yo mismo como yo trascendental «constituyo» el mundo y al mismo tiempo como alma del yo humano estoy en el mundo. El

entendimiento, que prescribe su ley al mundo es mi entendimiento trascendental, y éste me forma a mí mismo según esas leyes, entendimiento que, sin embargo, es el mío, el del filósofo, su capacidad anímica. El yo que se pone a sí mismo, del que habló *Fichte*, ¿puede ser diferente del de *Fichte*? Si esto no debe ser efectivamente un absurdo sino una paradoja que puede resolverse, ¿cómo podría otro método ayudarnos a elucidar, como no sea el cuestionamiento de nuestra experiencia interna y un análisis exitoso en su marco? Cuando se habla de una «conciencia en general» trascendental, cuando no yo como este individuo singular [sino esa conciencia] puede ser portadora del/((206)) entendimiento constituyente de la naturaleza, ¿no debo preguntar cómo yo, más allá de mi conciencia individual de mí mismo, puedo tener una conciencia trascendental-intersubjetiva? La conciencia de la intersubjetividad debe, por lo tanto, convertirse en problema trascendental; pero nuevamente no hay que pasar por alto cómo puede ocurrir que se pregunte a través de uno mismo, y eso nuevamente en experiencia interna, vale decir, según los modos de conciencia por los cuales en general yo logro y tengo a los otros y una co-humanidad, y cómo hay que entender que yo pueda diferenciar entre yo y el otro y pueda otorgarles el sentido de «mis semejantes». ¿Puede la psicología ser indiferente, no debiera ella actuar en todo eso? Las mismas preguntas o semejantes se dirigieron, como a *Kant*, a todos sus sucesores, quienes se perdieron en una oscura metafísica o «mitología». Se debiera, sin embargo, opinar que nosotros sólo después de la elaboración de un concepto científico de nuestra razón humana y por operaciones humanas, respectivamente, de la humanidad, por lo tanto, sólo a partir de una auténtica psicología se puede alcanzar un concepto científico hasta de una razón absoluta y sus producciones.

La primera respuesta a estas preguntas dice que la filosofía trascendental (también la de todo otro estilo intentado) pres-

cindiendo de su preocupación por el psicologismo, tenía suficiente base como para no desear ningún consejo por parte de la psicología. Eso residía en la psicología misma y en el desvarío fatal que le fue impuesto mediante la peculiaridad de la idea moderna de una ciencia universal objetivista *more geométrico*, y con ésta del dualismo psicofísico. Quiero en lo sucesivo intentar mostrar (por muy parad ojal que pueda parecer esta tesis), que precisamente esta vía que falseaba el sentido que se hallaba en la psicología y que hasta hoy le ha impedido captar su auténtica tarea, carga la principal culpa de esto, puesto que como filosofía trascendental no encontró ninguna salida de su penosa situación y por eso quedó atascada en ella, privada de conceptos y construcciones de creación a partir de evidencias originarias, con las cuales interpretar sus observaciones empíricas en sí valiosas. Si la psicología no hubiera fracasado, habría producido un trabajo necesariamente, mediador para una filosofía trascendental a la que habría apoyado concretamente,/((207)) libre de toda paradoja. Pero la psicología fracasó porque ella, ya en su institución originaria como psicología de nuevo estilo, junto a la nueva ciencia, omitió preguntar por el esencialmente único sentido de su tarea, el de ella como ciencia universal del ser psicológico. Más bien dejó plantear su tarea y su método según el modelo de la ciencia de la naturaleza, respectivamente, por la idea conductora de la filosofía moderna como ciencia universal objetiva, y en ese sentido concreta, una tarea, por cierto, en la motivación histórica dada, aparente y totalmente obvia. Tan lejos estaba, desde este punto de vista, toda duda de que en general, recién hacia fines del siglo XIX, [el sentido de su tarea] se convirtió en motivo de pensamiento filosófico. Por eso, la historia de la psicología sólo es propiamente una historia de las crisis. Y por eso, la psicología no podía ayudarse con el desarrollo de una auténtica filosofía trascendental, pues eso sólo habría sido posible después de una reforma radical que le

presentara claramente la tarea y el método esencialmente propios a partir de la más profunda toma de conciencia de sí misma. Eso, porque la ejecución consecuente y pura de esta tarea por sí misma y con necesidad debía conducir a una ciencia de la subjetividad trascendental, y de este modo a su transformación en una filosofía trascendental.

§58. Hermanamiento y diferenciación entre psicología y filosofía trascendental. La psicología como el campo de las decisiones

Todo esto se comprenderá cuando lleguemos a aclarar las dificultades, sí, las relaciones paradojales entre psicología y filosofía trascendental, haciendo uso de nuestras consideraciones sistemáticas, mediante las cuales elucidamos el sentido y el método de una radical y auténtica filosofía trascendental. Sin duda, ya quedó en claro que una psicología científica de cuño moderno —que también tomamos en consideración según los muchos proyectos a ese respecto desde *Hobbes* y *Locke*— nunca puede participar en las operaciones teoréticas, nunca puede acompañar cualquiera sean las premisas que la filosofía trascendental tenga como tarea/((208)) para ella. La tarea de la psicología moderna presentada y asumida por ella era ser ciencia de las realidades psicológicas de los seres humanos y de los animales como unidades, pero en dos estratos reales de esencias articuladas. Aquí, todo pensamiento teorético se mueve sobre la base de la experiencia de mundo pre-dada, incuestionada, del mundo de la vida natural, y el interés teorético sólo está especialmente orientado hacia uno de los aspectos reales, a las almas, mientras que el otro, como ya conocidos por las ciencias exactas de la naturaleza según su ser-en-sí es mentado como objetivamente verdadero, respectivamente, a seguir todavía siendo conocido. Pero para la filosofía trascendental el conjunto de la objetividad real, la objetividad científica de todas las ciencias efectivas y posibles, pero también el mundo de la vida

pre-científico con sus «verdades de situación» y [verdades] de la relatividad de sus objetos existentes, ahora se convierten en problema, en el enigma de todos los enigmas. Precisamente el enigma es lo obvio en el que para nosotros está el mundo permanentemente y pre-científicamente, como título para una infinitud de todas las ciencias objetivas, lo obvio inevitable. Mientras tanto yo, el que filosofa, en pura consecuencia reflexiono sobre mí mismo como el yo que funciona permanentemente en el cambio de las experiencias y las opiniones que surgen de ahí, como el que en ellas teniendo conciencia [tiene] mundo y ocupado conscientemente con el mundo, yo, preguntando, según todos los aspectos y consecuentemente, por el qué y el cómo de los modos de darse y de los modos de validez y por los modos del centramiento yoico, tomo conciencia de que esta vida de conciencia es completamente vida intencionalmente operante, en la que el mundo de la vida con todos sus cambiantes contenidos representados alcanzan nuevamente en parte sentido y validez, en parte siempre ya lo ha adquirido. El producto constituido es, en este sentido, total, real objetividad mundana, también la de los seres humanos y de los animales, por lo tanto también la de las «almas». Por consiguiente el ser anímico, la espiritualidad objetiva de todo tipo (como las comunidades humanas, las culturas) y asimismo la psicología misma también forma parte de los problemas trascendentales. Querer manejar tales problemas, sobre la base ingenuo-objetiva y del método de las ciencias objetivas sería un círculo sin sentido./

((209)) Del mismo modo, psicología y filosofía trascendental están hermanadas en modo propio e inseparable una de otra; esto es, en virtud de lo que para nosotros ya no es enigmático, sino que es la elucidación del ser hermanadas la diferencia e identidad del yo psicológico (por lo tanto, el humano, mundanizado en el mundo espacio-temporal) y el yo trascendental, el

vivir y operar yoico. Según nuestras elucidaciones hay que decir a partir de la última comprensión del sí mismo: en mi conciencia de mí mismo interna, como ser humano, el que se sabe viviendo en el mundo y para el mundo que es el todo de lo que para mí vale y existe, yo soy ciego para la enorme dimensión trascendental del problema. Ella está en un anonimato cerrado. Yo soy, por cierto, en verdad, ego trascendental, pero de eso no soy consciente, yo estoy en una actitud peculiar, la natural, totalmente entregado a los polos objetivos, totalmente atado a los intereses y tareas exclusivamente dirigidos a ellos. Pero puedo ejecutar el cambio de actitud trascendental —en la que se abre la universalidad trascendental— y comprendo entonces la unilateralidad cerrada del total de la vida de intereses. Ahora, si me aventuro en el pertinente trabajo sistemático, tengo como nuevo horizonte de intereses toda la vida y el obrar constituyente en todas las correlaciones, un ámbito científico infinito, nuevo. Con el cambio de actitud tenemos exclusivamente tareas trascendentales; todo lo dado natural y las operaciones adquieren sentido trascendental, y en el horizonte trascendental ellas plantean en general nuevos tipos de tareas trascendentales. De este modo me convierto como ser humano y alma humana, primero en tema de la psicofísica y de la psicología; pero después en tema trascendental de una nueva dimensión. Pronto me percato de que todas las opiniones que tengo de mí mismo arraigan en apercepciones de mí mismo, a partir de experiencias y de juicios que yo —dirigido reflexivamente hacia mí mismo— he adquirido y vinculado sintéticamente con otras apercepciones de mi ser que en conexión con otros sujetos he tomado de ellos. Las siempre nuevas apercepciones de mí mismo son, pues, adquisiciones continuas de mis operaciones en la unidad de mis objetivaciones de mí mismo, en eso ellas continuamente devienen adquisiciones habituales/((210)) respectivamente, siguen deviniendo siempre de nuevo. Puedo interrogar trascen-

dentalmente y perseguir la construcción de su sentido y de la validez de esta operación conjunta cuyo último polo-yo soy yo mismo como «ego».

En cambio, como psicólogo me planteo la tarea de conocerme, ya mundano, objetivado con el sentido real correspondiente, por así decir, mundanizado —concretamente el alma— precisamente conocimiento objetivo naturalmente mundano (en sentido amplio), yo como ser humano entre las cosas, los otros seres humanos, los animales, etc. Comprendemos, entonces, que de hecho se da una indisoluble hermandad entre psicología y filosofía trascendental. Ahora cabe prever, a partir de allí, que debe ser posible trazar un camino hacia una filosofía trascendental por sobre una psicología concretamente llevada a cabo. Sin embargo, de antemano se puede decir: yo mismo opero la actitud trascendental como un modo de elevarme por encima de toda apercepción del mundo y de mi humana apercepción de mí mismo, y puramente con la intención de estudiar la operación trascendental, a partir de la que y en la que yo «tengo» mundo; de ese modo yo debo, sin embargo, volver a encontrar también esa operación posteriormente en un análisis interno psicológico, aunque entonces de nuevo comprometido en una apercepción, por lo tanto apercibido como anímico-real (real relacionado con el cuerpo vivido real)[17].

A la inversa: un despliegue psicológico radical de mi vida apercipiente y del mundo que aparece allí en cada caso en el cómo de sus correspondientes apariciones (por lo tanto la «imagen del mundo» humana), en el paso a la actitud trascendental, es eso lo que yo querría alcanzar enseguida, la significación trascendental, así como yo ahora, en un grado más alto, tomo en cuenta permanentemente también la operación donante de sentido para la apercepción objetiva, a partir de la que el representar el mundo tiene el sentido de realizarlo, de lo humano anímico, de mi vida psíquica y de otros seres humanos,

vida en que cada uno tiene sus representaciones del mundo/((211)) existiendo-se en el mundo, teniendo representaciones en él, se encuentra actuando en él según metas.

Esta reflexión tan fácil de comprender, aunque todavía necesitada de una fundamentación más profunda, por cierto no podía ser accesible antes de la reducción trascendental; ¿pero no era fuertemente sensible de continuo el hermanar psicología y filosofía trascendental, a pesar de todas las oscuridades? Y tal hermanar era, de hecho, un motivo co-determinante permanente del desarrollo. Después de esto debe parecer primero sorprendente que la filosofía trascendental desde *Kant* no obtuviera nada real (*reellen*) útil por parte de la psicología que, sin embargo, desde los tiempos de *Locke* quería ser psicología a partir de la base de la experiencia interna. Por el contrario, toda filosofía trascendental que no se extraviaba a la manera escéptico-empirista ya vio la más leve intromisión de la psicología como una traición a su verdadero propósito y se mantuvo en constante lucha contra el psicologismo, una lucha que quería tener y tuvo el efecto que consistía en que el filósofo no había de ocuparse en absoluto de la psicología objetiva.

Por cierto, querer tratar psicológicamente problemas de la teoría del conocimiento fue, después de *Hume* y de *Kant,* un gran intento para todos los que no habían sido despertados de su sueño dogmático. A pesar de *Kant, Hume* siguió siendo incomprendido, precisamente la gran obra sistemática de su escepticismo, el «Tratado», fue poco estudiado; el empirismo inglés, vale decir, la teoría del conocimiento psicologisla al estilo de *Locke,* continuamente se trasplantó y hasta con exuberante floración. Así, la filosofía trascendental, por cierto, con su formulación de preguntas completamente nuevas, debió luchar siempre también contra este psicologismo. Pero por eso en nuestras preguntas actuales no se trata más de eso, puesto que ellas no se dirigen a los naturalistas filosóficos sino a los verda-

deros filósofos trascendentales, entre ellos a los mismos creadores de los grandes sistemas. ¿Por qué ellos no se ocuparon en absoluto de la psicología, ni tampoco de la psicología analítica de la experiencia interna? La respuesta ya indicada, que exige más efectuaciones y fundamentaciones, dice: la psicología, desde Locke, en todas sus formas, también si ella quiso ser psicología analítica a partir de la «experiencia interna», se equivocó respecto de su propia tarea./

((212)) Toda la filosofía moderna, en el sentido originario como ciencia universal, último-fundante, es, según nuestra descripción, por lo menos desde *Kant y Hume*, una única lucha entre dos ciencias: la idea de una filosofía objetivista sobre la base del mundo pre-dado y la de una filosofía sobre la base de la subjetividad trascendental, absoluta; esta última como algo nuevo y extraño que surgió con *Berkeley, Hume* y *Kant*.

En este gran proceso de desarrollo, la psicología está distribuida constantemente y, tal como vimos, en varias funciones, ella es el *verdadero campo de las decisiones*. Ella es eso porque precisamente, si bien en otra actitud y con eso, con otro planteamiento de tarea, tiene como tema la subjetividad universal que es sólo una en sus realidades-efectivas y sus posibilidades.

§59. Análisis del paso del cambio de actitud desde la actitud psicológica hacia la trascendental. La psicología «antes» y «después» de la reducción fenomenológica (el problema del «afluir»)

Aquí retomamos la idea que nosotros anticipamos como una idea para nosotros ya trascendental-filosóficamente dispuesta, y como la que insinúa para nosotros un camino posible de la psicología a la filosofía trascendental. En la psicología, la actitud natural-ingenua trae consigo que las objetivaciones humanas de sí misma, de la intersubjetividad trascendental, pertenezcan de modo necesario-esencial al contenido del mundo

como constituido pre-dado para mí y para nosotros, tengan inevitablemente un horizonte de intencionalidades que funcionan trascendentalmente, que no puede abrirse por medio de ninguna reflexión científico-psicológica. «Yo, este ser humano» y del mismo modo «otro ser humano», eso delinea una apercepción de sí mismo y apercepción del extraño que con todo lo psíquico que le pertenece es una adquisición trascendental, una adquisición que, en su ocasionalidad, fluyendo, cambia a partir de las funciones trascendentales, cerradas en la ingenuidad. A partir de esta historicidad trascendental, de la que surge en última instancia la efectuación de sentido y de validez de estas/((213)) apercepciones, sólo en la ruptura de la ingenuidad se puede formular la pregunta retrospectiva con el método de la reducción trascendental. En la ingenuidad interrumpida, en la que se sostiene toda psicología, toda ciencia del espíritu, toda historia humana, estoy yo, el psicólogo, como cualquiera en la simple y constante efectuación de la apercepción de sí mismo y la apercepción del extraño. En verdad, yo puedo reflexionar temáticamente sobre mí mismo, sobre mi vida anímica y la de los otros, sobre mis apercepciones cambiantes y las de los otros, puedo recordarme retrospectivamente, puedo poner temáticamente en marcha, como científico del espíritu la historia, por así decir, como recuerdo comunitario, efectuar, observando con interés teorético, las percepciones de sí mismo y los recuerdos de sí mismo y por la mediación de la impatía utilizar las apercepciones de sí mismo de los otros. Puedo preguntar por mi desarrollo y por el de los otros, perseguir temáticamente la historia, por así decir, de los recuerdos de la comunidad, pero toda *esa reflexión* se mantiene en la ingenuidad trascendental, ella es efectuación de la apercepción del mundo trascendental, por así decir, lista, con lo cual el correlato trascendental, la intencionalidad funcionante (actual y sedimentada) que es la apercepción universal, y que es constituyente para las

apercepciones particulares correspondientes, la que les da el sentido de ser de «vivencias psíquicas de éste y de aquél ser humano», permanece completamente cerrada. En la actitud ingenua de la vida mundana se da precisamente sólo lo mundano: los polos objetivos constituidos, sin embargo, no *como* polos comprendidos. La psicología, del mismo modo que toda ciencia objetiva, está atada al dominio de lo pre-dado pre-científicamente, por lo tanto a eso que en el lenguaje corriente se puede nombrar, expresar, describir; en nuestro caso en el lenguaje de nuestra comunidad de habla (captada con mayor amplitud: la europea), lo psíquico expresabie. Pues el mundo de la vida —el «mundo para todos nosotros»— es idéntico al expresable en el lenguaje en general. Toda nueva apercepción conduce, esencialmente, por medio de la transferencia aperceptiva a una nueva tipificación del mundo circundante, y en el intercambio, a una denominación que pronto afluye en el lenguaje general. Así el mundo siempre ya se puede exponer empíricamente, en general (intersubjetivamente), y al mismo tiempo se puede exponer con palabras.

Con la ruptura de la ingenuidad mediante el cambio de actitud fenomenológico trascendental/((214)) ingresa ahora un cambio significativo, significativo para la psicología misma. Como fenomenólogo yo puedo en todo momento volver a la actitud natural, en la simple efectuación de mis intereses teoréticos o de otros vitales. Puedo de nuevo, como otras veces, entrar en acción como padre de familia, como empleado, como «buen europeo» etc., precisamente como ser humano en mi humanidad, en mi mundo. Como otras veces, y sin embargo, no completamente como otras veces. Pues ya no puedo conseguir la antigua ingenuidad, sólo puedo comprenderla. Mi visión trascendental y lo que me propongo se vuelven inactuales pero siguen siendo los míos. Pero aún más: la autoobjetivación antes ingenua como yo humano empírico de mi vida anímica entra

en un nuevo movimiento. Todas las apercepciones de nuevo tipo, exclusivamente enlazadas con la reducción fenomenológica, con el lenguaje de nuevo tipo (nuevo, aunque utilizo el lenguaje corriente, como es inevitable, pero también bajo el inevitable cambio de sentido), todo esto antes completamente cerrado e inefable, afluye ahora en la autoobjetivación, en mi vida anímica, y como tal se lo apercibe nuevamente en el liberado trasfondo intencional de las operaciones constitutivas. Yo sé, a partir de mis estudios fenomenológicos, que yo, el yo que ha sido ingenuamente, no era sino el yo trascendental en el modo del cerramiento ingenuo, yo sé que a mí, al yo simplemente apercibido de nuevo como ser humano, pertenece inseparablemente una contraparte constituyente y sólo con esto se presenta una plena concreción; yo sé de esta dimensión total de funciones entrelazadas entre sí sin excepción que alcanza hasta el infinito. Como era antes lo anímico, así es ahora esto nuevo que ha afluido concretamente y está localizado en el mundo mediante el cuerpo vivido corporal, el esencialmente siempre co-constituido; yo-ser-humano, con la dimensión trascendental que ahora es adecuada para mí, estoy de algún modo en el espacio y de algún modo en el tiempo del mundo. Todo nuevo descubrimiento trascendental se enriquece con el regreso a la actitud natural de mi vida anímica (aperceptivamente sin más) y de la de todo otro/

§60. La razón del fracaso de la psicología: los supuestos dualistas y fisicalistas ((215))

El complemento importante de nuestra exposición sistemática aclara la diferencia esencial del horizonte temático esencialmente limitado, sobre el que una psicología basada en el ingenuo tengo-mundo (por lo tanto, toda psicología del pasado hasta la fenomenología trascendental) por principio no podía pensar más allá —ella no podía tener el presentimiento de un *plus ultra*— y por otra parte, del nuevo horizonte temático que

una psicología sostiene, primero mediante el afluir de lo trascendental en el ser y la vida anímicos, a partir de la fenomenología trascendental, por lo tanto sólo mediante la superación de la ingenuidad.

Con esto se ha aclarado y comprendido de un modo nuevo que se hermanen la psicología y la filosofía trascendental, se ha puesto en nuestras manos, al mismo tiempo, un nuevo hilo conductor para la comprensión del fracaso de la psicología en toda su historia moderna, y más allá de todo eso, lo que nosotros hemos alcanzado en nuestras anteriores consideraciones sistemáticas.

La psicología debía fracasar, porque ella podía captar su tarea, la de la investigación de la plena subjetividad concreta, sólo mediante una toma de conciencia radical, totalmente libre de prejuicios, la que necesariamente debía abrir las dimensiones subjetivo-trascendentales. Para eso necesitó manifiestamente consideraciones semejantes y análisis del mundo pre-dado, tales como nosotros los llevamos a cabo, en una lección anterior relacionada con *Kant*. Si nuestra mirada fuera conducida desde los cuerpos en sus modos de pre-darse del mundo de la vida, entonces habría que partir de interrogar, en los análisis exigibles, los modos como las almas son pre-dadas en el mundo de la vida. Una pregunta originaria de toma de conciencia se dirige a lo siguiente: qué y cómo son las almas —primero las almas humanas— en el mundo, el mundo de la vida, por lo tanto cómo «animan» ellas los cuerpos vividos corporales, cómo están localizadas en la espacio-temporalidad, cómo cada una «vive» anímicamente mientras tiene «conciencia» del mundo en que ella vive y es consciente de vivir; cómo cada uno de «sus» cuerpos no/((216)) es experienciado meramente en general como un cuerpo particular sino de un modo totalmente propio como «cuerpo vivido», como un sistema de sus «órganos», que el alma mueve a la manera yoica (en su gobernar), como ella, por

ese medio, en el mundo circundante de que tiene conciencia «capta» como «yo golpeo», «yo empujo», «yo levanto» esto y aquello, etc. El alma «está», sin duda, «en» el mundo, pero ¿quiere decir eso que ella, en cuanto al modo, es como el cuerpo y que, si los seres humanos con cuerpos vividos y almas son experienciados como reales, esta realidad de los seres humanos, tanto como la de sus cuerpos vividos y de sus almas, tiene y podría tener un sentido igual o semejante al de los meros cuerpos? Por mucho que el cuerpo vivido humano se cuente entre los cuerpos, él es, sin embargo, «cuerpo vivido», «mi cuerpo», el que yo «muevo», en el que y mediante el cual yo «gobierno» pues yo «animo». Sin asimismo tomar en consideración fundamental y efectivamente sin prejuicios, lo que pronto conduce lejos, no se ha llegado a captar lo *esencial propio* de un alma como tal (la palabra entendida de modo no metafísico, más bien puramente del darse lo psíquico más originariamente en el mundo de la vida), y con esto tampoco el auténtico sustrato para una ciencia de las «almas». En lugar de eso la psicología comenzó con un concepto de alma y no con un concepto de alma creado originariamente, sino con un concepto que tenía sus raíces en el dualismo cartesiano, que fue puesto en sus manos mediante una idea constructiva ya precedente de una naturaleza corporal y de una ciencia matemática de la naturaleza. Así, la psicología fue cargada de antemano con la tarea de una ciencia paralela y con la siguiente concepción: el alma —su tema— sería real, de un sentido igual al de la naturaleza corporal, el tema de la ciencia de la naturaleza. Mientras este prejuicio secular no se descubra en su contrasentido no habrá psicología, que es ciencia de lo efectivamente anímico, precisamente de aquello que tiene sentido originariamente a partir del mundo de la vida, al que la psicología —de modo semejante a toda ciencia objetiva— está inevitablemente vinculada. No sorprende que para ella aquel desarrollo progresivo constante siguiera siéndole ne-

gado, el que indicaba su admirado modelo, la ciencia de la naturaleza, ni que ningún espíritu innovador, ningún arte metódico pudiera impedir su caída en crisis siempre nuevas. De este modo, vivenciamos nosotros precisamente recién una crisis de la psicología, que todavía pocos años antes/((217)) como psicología internacional de instituto estaba plena de la reconfortante certeza de poder equipararse finalmente a la ciencia de la naturaleza. No es que su trabajo haya sido estéril. En la objetividad científica se descubrieron hechos múltiples notables referidos a la vida anímica humana. ¿Pero ya por eso una psicología era seriamente una ciencia, en la que se había experimentado algo sobre la esencia propia del espíritu, subrayo nuevamente: no sobre una esencia místicamente «metafísica», sino sobre el propio ser-en-sí y ser-para-sí, que, sin embargo, mediante la llamada «percepción interna» o «percepción de sí mismo» es accesible al yo que investiga y reflexiona?

§61. La psicología en la tensión entre la idea de ciencia (objetivista-filosófica) y el procedimiento empírico: la incompatibilidad de ambas direcciones de la investigación psicológica (de la psicofísica y de la «psicología a partir de la experiencia interna»)

Toda ciencia empírica tiene su legitimidad originaria y también su dignidad. Pero considerada por sí misma no es ya toda ciencia, en el sentido más originario e imperdible, aquella cuyo primer nombre era filosofía; y con esto tampoco en el sentido de una nueva institución de una filosofía o ciencia, desde el Renacimiento. No todo lo empírico científico surgió como una función parcial de tal ciencia. Sin embargo, ella se puede llamar efectivamente ciencia si se da satisfacción a ese sentido. Pero hay que hablar simplemente de ciencia sólo en el caso en que dentro del inseparable todo de la filosofía universal, una ramificación de la tarea universal deja crecer en sí una ciencia especial unitaria, en cuya tarea particular se produce el fundamento

originariamente viviente de la sistemática. No todo lo empírico que puede realizarse ya de por sí es ciencia en ese sentido, por mucha utilidad práctica que traiga consigo y quiera dominar en ella mucho arte melódico verificado. Eso concierne ahora a la psicología en la medida en que ella, históricamente, en constante ejercicio, había de plenificar su determinación como filosófica, como auténtica ciencia, pero en cambio quedó apresada en las oscuridades de su sentido legítimo, y finalmente se sometió a los intentos/((218)) de formación de una [psicología] empírico-psicofísica, o mejor psicofisicalista estrictamente metódica y ahora, con la garantizada confiabilidad de sus métodos, cree haber cumplido con su sentido como ciencia. Pero eso, ante todo —como «el lugar de las decisiones» para una correcta formación de una filosofía en general— frente a la psicología especializada del presente, es cosa nuestra, la del filósofo, retroceder en ella al punto central del interés y exponer con claridad su motivación total y su alcance.

En esta dirección del apuntar originario a una cientificidad «filosófica» decimos que se hallan siempre de nuevo, y ya poco después de los comienzos cartesianos, motivos conducentes a la insatisfacción. Allí había tensiones sensibles entre la tarea históricamente asumida desde *Descartes* de tratar, por una parte, las almas metódicamente totalmente como cuerpos y vinculadas a los cuerpos como realidades espacio-temporales, por lo tanto querer investigar al modo fisicalístico, en sentido amplio, todo el mundo de la vida como «naturaleza», y por otra parte, la tarea de investigar las almas en su ser-en-sí y para-sí por el camino de la «experiencia interna», de la primordial experiencia interna de los psicólogos, de lo subjetivo propio de él mismo, respectivamente, con mediación intencional por el camino de la «impatía» en todo caso dirigida hacia el interior (*sc*. según el interior de las otras personas temáticas). Ambas tareas parecían metódicamente incuestionables y fácticamente vinculadas

y, sin embargo, no querían concordar. La Modernidad había predelineado para ella desde el comienzo, el dualismo de las sustancias y el paralelismo de los métodos del *mos geométricas*, se puede decir también: había predelineado para ella el ideal metódico del fisicalismo; por muy vagos y por muy diluidos que fueran en la transposición y por muy poco que se llegara a un comienzo serio de una efectuación explícita, pautó, sin embargo, la concepción fundamental del ser humano como realidad psicofísica y todos los modos de poner en marcha la psicología, para hacer funcionar un conocimiento metódico de lo psíquico. Por lo tanto, de antemano, el mundo era visto «a la manera naturalista», como mundo de doble estrato de cosas reales, regulado por la legalidad causal; en consecuencia también las almas, como anexos reales a sus cuerpos vividos corporales pensados según las ciencias exactas, verdaderamente con una/((219)) estructura diferente a la de los cuerpos, a investigar no como *res extensae*, pero sin embargo, real en un sentido igual al de ésta y como ésta y en esa relación precisamente también en el mismo sentido según «leyes causales»; por lo tanto con teorías del mismo tipo que la física que funciona como modelo y al mismo tiempo como fundante.

§62. Discusión preliminar del contrasentido de la equiparación por principio de almas y cuerpos como realidades: indicación de la diferencia por principio de la temporalidad, la causalidad, de la individuación en la cosa natural y el alma

Por principio, esta equiparación de cuerpo y alma en el método naturalista presupone manifiestamente la equiparación más originaria de la misma, por principio, en su darse de experiencia pre-científica, en el darse del mundo de la vida. Cuerpos y almas indicaban, según eso, dos estratos reales en este mundo de experiencia, en él vinculados de modo semejante con igual sentido realmente (*reell*)[18] y realmente (real) como

dos partes de un cuerpo; por lo tanto, concretamente, de uno externo respecto del otro, separados entre sí, sólo vinculados por la regulación. Pero ya esta equiparación formal es un contrasentido; eso está contra lo esencialmente propio de los cuerpos y de las almas, tal como ‹eso› está dado efectivamente en la experiencia del mundo de la vida, determinante del sentido auténtico de todos los conceptos científicos. Destaquemos a continuación algunos de los conceptos en común y supuestamente aquí y allá de igual sentido, de la ciencia de la naturaleza y de la psicología; pongamos a prueba esa igualdad de sentido en lo que la experiencia efectiva anterior a las imposiciones científicas, que son cosas de la conversión en científicas con carácter de exacto, como indica ser total y originariamente determinante del sentido, por lo tanto como lo dado físico y psíquico en la sencilla experiencia del mundo de la vida. Se trata ahora de hacer lo que nunca se hizo por ambas partes con seriedad y nunca radical y consecuentemente: a partir de los conceptos fundamentales científicos, volver a los contenidos de la «experiencia pura», dejar de lado radicalmente todas las presuposiciones de la ciencia exacta, todas las imposiciones pensables que le son propias y, por lo tanto, observar el mundo como si esas ciencias todavía no estuvieran allí, precisamente como mundo de la vida, en todas las relatividades del existente unificado/((220)) que se predelinean como válidas permanentemente en él.

Reduzcamos primero la *espacio-temporalidad* (temporalidad como simultaneidad y sucesión) a ese mundo de la vida puro, el que es real en sentido pre-científico. Así captado es la forma universal del mundo real, en la que y por la que todo lo real del mundo de la vida es determinado formalmente. ¿Pero tienen las almas, en sentido propio, espacio-temporalidad, inexistencia en esa forma, como los cuerpos? Siempre se ha observado que el ser anímico, en y para sí, no tiene ninguna extensión ni lugar

espacial. ¿Pero hay que separar de la espacialidad la temporalidad del mundo (la forma de la sucesión); como plena espacio-temporalidad no es ella la forma propia de los meros cuerpos, de los cuales las almas sólo participan de manera indirecta? Sin separación radical entre el mundo de la vida y el mundo pensado científicamente, esta negación de la espacialidad de lo psíquico estaba manifiestamente orientada al contenido real-efectivo de experiencia. Esencialmente todos los objetos del mundo son «in-corporados» (*verkörpert*) y precisamente por eso todos tienen «participación» en la espacialdad de los cuerpos; según su no-corporeidad, entonces, [participan] «indirectamente». Eso concierne a los objetos espirituales de todo tipo (como las obras de arte, las configuraciones técnicas, etc.), en primer lugar las almas. Según lo que les da significado espiritual, ellos son, según el modo como «tienen» corporeidad, «in-corporados». Ellos son, de modo impropio, aquí y allá, co-extensivos con sus cuerpos. Del mismo modo tienen indirectamente también ellos un haber sido y un ser futuro en el espacio de los cuerpos. De la in-corporación del alma cada uno tiene experiencia sólo en sí en el modo originario. De lo que forma la corporeidad vivida en lo esencialmente propio sólo tengo experiencia en mi cuerpo vivido, vale decir en mi permanente gobernar sin mediación, y exclusivamente en este cuerpo. Sólo él me es dado originariamente con sentido como «órgano» y como articulado en órganos parciales, cada uno de los miembros del cuerpo vivido tiene la propiedad de que yo, en él, puedo gobernar en particular, inmediatamente, esto es, viendo con los ojos, tocando con los dedos, etc., por lo tanto puedo gobernar para el correspondiente percibir, según el modo con que eso se presenta. Manifiestamente sólo por ese medio tengo percepciones y en lo subsiguiente las demás experiencias de los objetos del mundo. Todo el gobernar restante y en general toda referencia yoi-ca al mundo es mediatizada por ese medio. Median-

te el «gobernar» corporal en forma de golpear,/((221)) levantar, resistir y otros semejantes obro a distancia, en primer lugar, sobre lo corporal de los objetos del mundo. Yo sólo tengo experiencia de mi ser-yo gobernante, efectivamente como ese yo mismo como esencialidad propia y cada uno sólo el suyo. Todo gobernar transcurre en el modo del «movimiento», pero eso no es un «yo muevo» del gobernar (yo muevo palpando, golpeando las manos), no es en él mismo un movimiento espacio-temporal, un movimiento corporal que cualquier otro pudiera percibir como tal. Mi cuerpo, en particular la mano como parte del cuerpo, se mueve en el espacio; el quehacer gobernante de la cinestesia que está in-corporada junto con el movimiento corporal, no está él mismo en el espacio como un movimiento espacial, sino que en eso está sólo indirectamente co-localizado. Sólo a partir de mi gobernar originariamente experienciado como la única experiencia original de mi gobernar, puedo comprender otro cuerpo como cuerpo vivido en el que se in-corpora otro yo que gobierna, pero otra vez mediatizado, sin embargo, ‹en› una mediación de un tipo completamente diferente de las basadas en una localización impropia. Sólo así son para mí todos los otros sujetos-yo firmemente pertinentes a «sus» cuerpos, y están localizados aquí y allá en la espacio-temporalidad, es decir, de modo impropio, inexistente en esta forma de los cuerpos, mientras ellos mismos y también sus almas en general, considerados puramente según su esencia, no tienen existencia en sí mismos.

En consecuencia —si nos atenemos al mundo de la vida que funda el sentido de ser originario—, también la causalidad tiene, por principio, un sentido completamente diferente si se trata de causalidad natural o de «causalidad» entre lo anímico y lo anímico y entre lo corporal y lo anímico. Un cuerpo es lo que es, determinado como tal, un sustrato de propiedades «causales», espacio-temporalmente localizado en su ser propio[19]./

((222)) Si se suprime la causalidad, entonces el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su carácter de identificable y de diferenciable como individualidad física. Pero el yo es «éste» y tiene individualidad en sí mismo y a partir de sí mismo, no tiene individualidad a partir de la causalidad. Sin duda, mediante la corporalidad vivida corporal puede ser diferenciable por todo otro y con esto por cualquiera, en su posición en el espacio corporal, la que debe de modo impropio a su cuerpo vivido corporal. Pero ese carácter de identificable y de diferenciable por cualquiera en la espacio-temporalidad con todos los condicionamientos psicofísicos que intervienen, no le proporciona el menor aporte a su ser como *ens per se*. Como tal él tiene de antemano en sí su unicidad. Para éste, espacio y tiempo no son principios de individuación, no conoce ninguna causalidad natural que según su sentido sea inseparable de la espacio-temporalidad. Su obrar es gobernar yoico, y eso sucede inmediatamente mediante sus cinestesias como gobernar en su cuerpo vivido, y sólo de modo mediato (ya que él también es cuerpo) sobre otros cuerpos.

§63. Cuestionabilidad de los conceptos «experiencia externa» e «interna». ¿Por qué la experiencia de la cosa corporal como experiencia de algo «meramente subjetivo» hasta ahora no ha sido tema de la psicología?

La equivocación, por principio, de querer considerar seres humanos y animales seriamente como realidades dobles, como enlace de tipo diferente en cada caso, realidades a equiparar en su sentido de realidad, y según eso querer asimismo investigar las almas con el método científico de los cuerpos, por lo tanto como siendo, como cuerpos, espacio-temporalmente, por lo tanto de modo natural-causal, se dio la supuesta obviedad de un método a configurar de manera análoga a la ciencia de la naturaleza. Ambas requirieron como consecuencia conceptual el falso paralelismo de experiencia «interna» y «externa». Am-

bos conceptos siguen siendo oscuros en cuanto a su sentido y función (su función científica para la física, psicología, psicofísica).

Por ambas partes las experiencias son, como en la función teorética/((223)) pensadas como efectuadas: la ciencia de la naturaleza debe basarse sobre experiencia externa, la psicología sobre experiencia interna; en la primera se daría la naturaleza física, en la última, la psíquica, el ser anímico. De acuerdo con esto, experiencia psicológica se convertiría en una expresión equivalente a experiencia interna. Dicho más exactamente: efectivamente experienciado es el mundo antes de toda filosofía y de toda teoría, el mundo simplemente existente, cosas, piedras, animales, seres humanos existentes. Esto es experienciado en el natural vivir-hacia-allí, como «allí» simplemente percibido (como simple existente, certeza de estar presente) o, del mismo modo, simplemente como «habiendo-estado-allí» según el recuerdo, etc. Ya la simple reflexión, posible y ocasionalmente necesaria, forma parte de esta vida natural. Entonces la relatividad ingresa al campo de la mirada y eso se convierte de modo correspondiente como lo que vale como simplemente existente en la correspondencia de sus modos de darse en la vida misma, en una «aparición meramente subjetiva»; y en verdad, se la denomina aparición en cuanto «existente mismo», eso que se corrige a partir de allí, en la mirada dirigida al cambio de tales «apariciones», ellas mismas de nuevo en la relatividad. Y del mismo modo respecto de otras modalidades de experiencia, respectivamente, a sus modalidades temporales correlativas.

Traigamos esto, ya en otro contexto cuidadosamente meditado, a una renovada claridad viviente; de ese modo se produce la pregunta: ¿por qué no figura el mundo de la vida totalmente fluyente simultáneamente con el comienzo de una psicología como «psíquica» y en verdad como lo psíquico recién-accesi-

ble, como primer campo de la exposición en tipos de fenómenos psíquicos dados inmediatamente? Y correlativamente: ¿por qué se denomina «experiencia externa» la experiencia que este mundo de la vida efectivamente trae a la donación como experiencia —especialmente en el proto-modo percepción—, y en eso presenta las meras cosas corporales, no la experiencia psicológica sino en un supuesto contraste con la experiencia psicológica? Naturalmente hay una diferencia en el modo de la experiencia del mundo de la vida, sea que se experiencien piedras, ríos, montañas, o que reflexionando sobre su experienciar se experiencie a ese respecto y sobre el restante quehacer yoico, propio o ajeno, como, por ejemplo, el gobernar en el cuerpo propio. Eso puede ser para la psicología una diferencia significativa y conducir a difíciles problemas, pero, ¿cambia eso algo [al *factum* de] que todo mundo de la vida sea manifiestamente «subjetivo»? ¿Puede/((224)) la psicología como ciencia universal tener otro tema que el total de la subjetividad? ¿No enseña una profunda toma de conciencia —no una deslumbrada por la vía naturalista— que todo lo subjetivo forma parte de una totalidad indivisible?

§64. El dualismo cartesiano como base del paralelismo. Del esquema ciencia descriptiva y explicativa sólo se justifica lo más general-formal

En el sentido de la ciencia de la naturaleza de Galileo, la naturaleza matemático-fisicalista es la objetiva y verdadera; ésta debe ser eso que se anuncia en los meros fenómenos subjetivos. En consecuencia, está claro, y ya antes nos hemos referido a esto, que la naturaleza de las ciencias exactas de la naturaleza no es efectiva naturaleza experienciable, la del mundo de la vida. Es una idea hipotéticamente sustituida, surgida de la idealización de la naturaleza efectivamente intuida. El método de pensamiento de la idealización es el fundamento para todo el método científico-natural (de la pura ciencia de los cuerpos) de

descubrimiento de las teorías «exactas» y formales, tanto como para su utilización dentro de la práctica que se mueve en el mundo de la experiencia efectiva.

Aquí se da, entonces, la respuesta —suficiente para la marcha actual del pensamiento— a la pregunta formulada así: cómo sucede que la naturaleza del mundo de la vida, esto meramente subjetivo de la «experiencia externa», no se toma en cuenta en la psicología tradicional como experiencia psicológica, sino que se la contrasta con la experiencia externa. El dualismo cartesiano exige el paralelo de *mens* y *corpas* y la efectuación del ser psíquico implícito en su naturalización, con esto también el paralelo del método exigido. Sin duda, ya estaba en el modo de aceptación de la geometría acabada de los antiguos, que casi olvidara la idealización completamente determinante de su sentido, y que ella, en su aspecto psíquico, como en una originariedad y en una operación efectivamente llevada a cabo de modo adecuado a lo psíquico, no fue exigida ni se sintió su ausencia. Por cierto, se habría tenido que indicar que, de hecho, de ese lado no tiene nada que buscar, ya que aquí/((225)) no podía ser cuestión de perspectivas ni de cinestesias, de una medida o de algo análogo a una medida.

El prejuicio del método igual produjo la esperanza de que —llevado a cabo con el cambio correspondiente— sin profundas consideraciones metódico-subjetivas se llegaría a una teorización fija y a una técnica metódica. Pero era una esperanza inútil. La psicología nunca fue exacta, el paralelo no era efectivamente realizable, y —tal como lo comprendemos— a partir de fundamentos esenciales. Pues eso podemos decirlo aquí, por mucho que hubiera que hacer a favor de la claridad última y muy necesaria en todos los aspectos, para comprender también por qué todas las formas en que la psicología moderna dualista y psicofisiológica (o psicofisicalista), sin embargo, durante largos períodos pudo tener la apariencia de una efectuación metó-

dica dirigida a un fin, y mantenerse en la convicción de un éxito continuo como ciencia efectivamente fontanal, o también: comprender por qué lo empírico completamente legítimo, total e inevitablemente psicofísico, no podía valer para el camino y la efectuación de una auténtica psicología que satisficiera la esencia propia de lo psíquico. De antemano podemos ya decir, en todo caso a partir de fundamentos intuidos: lo anímico, considerado puramente al modo esencial-propio, no tiene naturaleza, no tiene un en-sí pensable en el sentido natural, nada causal espacio-temporal, ningún en-sí idealizable y matematizable, ninguna legalidad del tipo de la legalidad de la naturaleza; no hay allí ninguna teoría de igual retro-referencia al mundo de la vida intuido, no hay observaciones ni experimentos de una función semejante para una teorización como respecto de la ciencia de la naturaleza; a pesar de la mala comprensión de sí misma de la psicología empírico-experimental. Puesto que faltaba la intelección fundamental, la herencia histórica del dualismo se mantiene en vigencia junto con la naturalización de lo anímico, pero en una falta de claridad vaga que nunca permitió que surgiera la necesidad de una efectuación originaria auténtica del dualismo de las ciencias exactas por ambas partes, tal como lo exigía su sentido.

De modo que persistió el esquema de *ciencia esclarecedora descriptivo y teorética* como/((226)) incuestionablemente disponible —hallamos esto respecto de la psicología nuevamente en *Brentano y Dilthey*— como en general en el siglo XIX, en el tiempo de los esfuerzos apasionados por hacer que existiera finalmente una psicología estrictamente científica que pudiera aparecer junto a las ciencias de la naturaleza. Con esto, de ningún modo queremos decir que el concepto de una pura descripción y de una ciencia descriptiva, en lo sucesivo, hasta la diferencia entre método descriptivo y método que elucida, no debiera encontrar en la psicología en general ninguna aplicación; tampo-

co negamos que deban diferenciarse la pura experiencia del cuerpo y la experiencia de lo anímico, de lo espiritual. Lo que nos proponemos es hacer transparente, críticamente, el prejuicio naturalista o más exactamente fisicalista de toda la psicología moderna hasta en sus últimas raíces, y en verdad, por una parte, respecto de los conceptos de experiencia no aclarados, conductores de la descripción, y por otra, ‹respecto› del tipo de interpretación que pone en paralelo e iguala el contraste de disciplinas que describen y que aclaran.

Ya fue claro para nosotros que una psicología «exacta» como análoga a la física (por lo tanto el paralelismo de las realidades, métodos, ciencias) es un contrasentido. Según eso no puede haber más una psicología descriptiva que sea análoga a una ciencia descriptiva de la naturaleza. De ningún modo, tampoco en el esquema descripción y aclaración puede una ciencia del alma orientarse por la ciencia de la naturaleza, o seguir su consejo en cuanto al método. Ella sólo puede orientarse según su tema tan pronto como se haya puesto en claro a sí misma en su esencialidad propia. Sólo resta lo-más-general-formal, que precisamente no se opera con conceptos-verbales vacíos, no se mueve en la vaguedad sino a partir de la claridad, a partir de una intuición efectivamente donante de sí misma o, lo que es lo mismo, crear a partir de evidencias, por lo tanto aquí, a partir de la experiencia originaria del mundo de la vida, respectivamente, del ser propio de lo psíquico y sólo a partir de él. De allí se da, como en todas partes, un sentido aplicable e inevitable de descripción y de ciencia descriptiva, en grado más alto, de «elucidación» y de ciencia que elucida. Elucidación como operación del grado más alto no quiere decir, entonces, otra cosa que un método que supera el ámbito descriptivo,/((227)) realizable por medio de una intuición efectivamente experienciante. Eso ocurre sobre la base de un conocimiento «descriptivo» en un procedimiento intelectivo que en última instancia se verifica en lo

dado descriptivo. En este sentido general-formal, hay para *todas* las ciencias el grado fundamental necesario de la descripción y el grado superior de la elucidación. Eso sólo puede ser tomado como paralelo formal y en toda ciencia debe encontrar su plenificación de sentido a partir de fuentes propias y esenciales, y por ese medio no debe ser adulterado de antemano, como en la física, el concepto de verificación última que se asume como proposición verificante última de alguna esfera de la específicamente física (esto es, de la esfera idealizada matemáticamente).

§65. La prueba de la legitimidad de un dualismo empíricamente fundado por familiaridad con el proceder fáctico del psicólogo y del fisiólogo

Cuando se comprende así la descripción, entonces ella debe caracterizar el comienzo de la única psicología originariamente auténtica, la única posible. Pero pronto se muestra que claridad, auténtica evidencia, como por doquier, también en este caso tiene su precio. Ante todo, como ya se indicó aquí, las razones principialistas contra el dualismo, contra la doble estratificación que ya adultera el sentido de la experiencia del mundo de la vida, contra la supuesta, en el sentido de realidad más íntima, realidad del mismo tipo (del mundo de la vida) del ser físico y psíquico, contra una [realidad] del mismo tipo de la temporalidad e individualidad, son demasiado filosóficas, demasiado orientadas por principios, como para que pudieran hacer una impresión duradera en el psicólogo y en el científico de nuestro tiempo en general, y hasta en el «filósofo». Se está cansado de argumentaciones principia-listas, que no conducen a ninguna unificación, eso se escucha de antemano sólo a medias, y se confía preferentemente en los resultados completos e indudables de las grandes ciencias empíricas, en sus métodos efectivos, en su trabajo efectivo, naturalmente el propio de cada ámbito:/((228)) los físicos, de la experiencia física; los biólogos,

de la biológica; los científicos del espíritu, de, la experiencia de las ciencias del espíritu. Por cierto ellas se llaman legítimamente ciencias de la experiencia. No nos atengamos a las reflexiones, en las que ellas se expresan acerca de su método y su trabajo, o sea, cuando filosofan (como tal vez en las conversaciones ocasionales académicas habituales); atengámonos, en cambio, al método y trabajo efectivo mismos, entonces será seguro que ellas en última instancia constantemente recurren a la experiencia. Si nos trasladamos a esa experiencia, de ese modo ella muestra inmediatamente —se nos objetará-, sin embargo, tanto respecto de lo corporal como de lo espiritual, que la trastocada interpretación dualista está asumida concomitantemente en el supuesto sentido de experiencia, y justifica al investigador que satisface al dualismo propia, pura y empíricamente fundado, para operar, tal como ella [la experiencia] lo hace, con la experiencia interna y externa, la temporalidad, la realidad y la causalidad; aunque el filósofo quiera hablar enérgicamente del contrasentido por principio, no logra nada contra el poder de la tradición. Ahora nosotros mismos estamos lejos de abandonar nuestras objeciones precisamente porque ellas se diferencian agudamente de todo argumentar con conceptos trasmitidos históricamente y no con conceptos puestos en cuestión respecto de su sentido originario y porque ellos mismos precisamente fueron creados a partir de las fuentes más originarias, tal como lo demostrará toda puesta a prueba ulterior de nuestra exposición. Mientras tanto con eso no se ha aclarado explícitamente el procedimiento de las ciencias que trabajan con la experiencia ni el sentido y los límites de su legitimidad, y en particular respecto de la psicología, nuestro tema actual, no se ha puesto en claro continuamente su proceder psicológico, su legitimidad y, sin embargo, nuevamente sus intentos, y eso en todas las formas primitivas metódicas de los antiguos tiempos como también en las altamente desarrolladas desde la segunda

mitad del siglo XIX. No se ha destacado claramente la necesidad de separación entre la experiencia del cuerpo y la experiencia del espíritu, y de nuevo el derecho legitimado de antemano a partir de allí, tampoco la experiencia del cuerpo tal como tiene permanentemente significado para el psicólogo acoger en lo psíquico esa experiencia, por lo tanto hacer de su universalidad una que sea omniabarcadora. Sin duda, eso produce dificultades paradojales.

Pero las dificultades que pueda dejar de lado un trabajo bueno, exitosamente productivo/((229)), no pueden ser dejadas de lado por una filosofía universal, sino que deben ser superadas en la medida en que la filosofía está allí para sacarse todas las anteojeras de la práctica y en particular de la práctica científica, volver a despertar el ver pleno, verdadero y auténtico, rescatar lo que la ciencia (y aquí la psicología) debiera actualizar como su sentido innato. Con esto no se nos ahorra el preguntar retrospectivo por la base más general, sobre la que crecen las posibles tareas para la psicología igual que para toda otra ciencia objetiva, precisamente sobre la base de la experiencia general sobre la que trabajan las ciencias de la experiencia, y que ellas invocan cuando rechazando toda «metafísica» sólo pretenden seguir las exigencias inviolables de la experiencia.

§66. El mundo como experiencia general, su típica regional y las abstracciones universales posibles en él: «naturaleza» como correlato de una abstracción universal, problema de la «abstracción complementaria»

Comenzamos con, la reflexión general sobre lo que dijimos antes pero profundizándolo, repetimos para poder decir aquí lo decisivo sobre las preguntas formuladas a partir de una claridad originariamente viviente. Nosotros ya sabemos que toda operación teorética de la ciencia objetiva se halla sobre el suelo del mundo pre-dado —del mundo de la vida— que presupone el conocimiento pre-científico y su transformación de acuerdo

al propósito. La simple experiencia, en la que se da el mundo de la vida, es el último fundamento de todo conocimiento objetivo. Dicho correlativamente: este mundo mismo, como existente para nosotros puramente (originariamente) a partir de la experiencia pre-científica, de antemano pone al alcance todos los posibles temas científicos en su típica esencial invariante.

Primero consideramos aquí lo más general: que el universo es pre-dado como un universo de «cosas».

En este sentido más amplio, «cosa» es, en última instancia, una expresión para el existente, las últimas cualidades, relaciones, enlaces de «lo habido» (como en lo que su ser se instala), mientras él mismo no es más al modo de «lo habido» sino precisamente como lo que en última instancia es el que «tiene» sustrato último, dicho brevemente (pero de modo no metafísico)/((230)). Las cosas tienen su típica concreta, que se acuña en las «palabras sustantivas» del idioma correspondiente. Toda típica particular es, empero, abarcada por la más general, por la típica «regional». En la vida, ella es lo que determina la práctica en su constante generalidad fáctica, surge como esencialmente necesaria sólo con un método de investigación teorética de esencias. Menciono aquí distinciones tales como cosa viviente y sin-vida; en el círculo de lo viviente, los animales, vale decir, no lo meramente impulsivo sino permanentemente también lo viviente en actos yoicos, frente a lo viviente meramente impulsivo (como las plantas). Entre las cosas animadas se destacan los seres humanos, y tanto que sólo a partir de ellos los meramente animales tienen su sentido de ser como modificación de los seres humanos. Entre las cosas sin-vida se destacan las humanizadas, cosas que tienen significado a partir del ser humano (por ejemplo, sentido cultural), además, en modo modificado, las cosas que remiten con sentido al existente animal, frente a éste en este sentido, lo sin-significado. Está claro, que tales divisiones generales y agrupamientos a partir del mundo de la vida como

mundo de la experiencia originaria, son determinantes para las divisiones del ámbito científico, como también son determinantes, en virtud de su conexión interna y de su trascender regiones, para los nexos internos de las ciencias. Por otra parte, determinan también abstracciones universales, que abarcan todas las concreciones al mismo tiempo con temas para las ciencias posibles. Sólo la Modernidad recorrió este último camino, y precisamente éste está puesto en cuestión por nosotros. La ciencia natural de la Modernidad, al establecerse como física, tiene su raíz en la abstracción consecuente, en la que ella sólo *quiere* ver el mundo de la vida como corporal. Toda «cosa» «*tiene*» corporeidad, aunque no es, como ser humano o como obra de arte, meramente corporal, sino sólo «incorporada» como todo lo real. En la abstracción efectuada con universal consecuencia, el mundo se reduce a la naturaleza universal-abstracta, tema de la ciencia pura de la naturaleza. Sólo aquí ha creado su sentido posible, primero la idealización geométrica, después toda teorización matemática subsiguiente. Ella reposa sobre la evidencia de la «experiencia externa», que en verdad es una experiencia abstractiva. Pero dentro de la abstracción ella tiene/((231)) sus formas esenciales de despliegue, sus relatividades, sus modos de motivar idealizaciones, etc.

Ahora bien, ¿qué ocurre con las almas humanas? Concretamente vividas son seres humanos. Sólo después de la abstracción de su corporeidad —dentro de la abstracción universal que reduce el mundo a un mundo de cuerpos abstractos— surge la pregunta que ahora se presenta como tan obvia, la que pregunta por la «contraparte», vale decir, por la abstracción complementaria. Puesto que ahora el «lado» corporal forma parte de la tarea general de la ciencia de la naturaleza y allí ha encontrado el manejo teoréticamente idealizante; la tarea de la psicología se caracteriza como «complementaria» precisamente por someter el lado anímico a un tratamiento teorético co-

rrespondiente, y con una universalidad correspondiente. ¿Podría casi parecer, de un modo libre de objeciones, o sea, efectivamente sobre la base de la experiencia del mundo de la vida y sin ninguna ingerencia metafísica, que con esto se funda la ciencia dualista del ser humano y que la psicología es remitida a su sentido originario? Así sucedería primero en el ámbito del ser humano, después manifiestamente del mismo modo en el ámbito de lo animal. A continuación, se ordenaría de antemano —así parece— también el procedimiento de las ciencias de la espiritualidad social y de la encarnada en las cosas (de las ciencias del espíritu). Tal como lo enseña la abstracción correlativa, el ser humano, sin embargo (y así todo lo real animal), es algo real de doble estrato, dado como tal según el puro mundo de la vida en la experiencia pura, por lo tanto es exigido para la ciencia regional del ser humano, obviamente primero eso que se denomina, por contraste con la psicología social, psicología individual. Los seres humanos, concretamente en la espacio-temporalidad del mundo, han distribuido sus almas separadas abstractivamente de los cuerpos, que en la observación corporal puramente natural construyen un universo unitario a ser considerado en sí como una totalidad unitaria. Las almas mismas están, en virtud de su in-corporación una fuera de la otra-, por lo tanto ellas construyen en su estrato propio abstracto un paralelo con la totalidad unitaria del universo. La psicología sólo puede ser, entonces, ciencia de lo general de las almas *singulares-*, eso se produce del modo como ésta se determina en su peculiaridad esencial, mediante el nexo psicofísico, mediante su co-integración en la naturaleza general/((232)). Esta psicología individual debe ser el fundamento para la sociología, y del mismo modo para una ciencia de la espiritualidad integrada en las cosas (de la cosa cultural), que ya en su propio sentido remite al ser humano como persona, a la vida anímica. En la medida en que la analogía alcance, todo esto también ha de ser transferido

analógicamente a animales, a sociedades animales, mundo circundante con significación específicamente animal.

¿No se justifica con esto, sobre la base de lo empírico del mundo de la vida, por lo tanto de las fuentes de evidencia que aquí en última instancia van a ser interrogadas, la reflexión del dualismo de corporeidad y espiritualidad anímica retro-conducida, respectivamente, el vínculo dualista de psicología como ciencia de la corporeidad humana (y también animal) y, por otra parte, la psicología como ciencia del «aspecto anímico» de ser humano? Más aún ¿frente a la tradición racionalista que parte de *Descartes*, que también obró sobre el empirismo, no ha sido hasta mejorada, vale decir, liberada de toda sustitución metafísica, por no querer ser otra cosa que la expresión fiel de lo que la experiencia misma enseña? Sin duda, no es este el caso, en el modo como la «experiencia» es comprendida por los psicólogos, por los fisiólogos y por los físicos, y que nosotros hemos corregido en el sentido que da pautas al trabajo, frente a su interpretación habitual de sí misma. Queda allí un residuo metafísico que los científicos de la naturaleza tienen por concreto y pasan por alto la abstracción en la que su naturaleza ha sido configurada como tema científico. Por ese camino algo de una sustancialidad propia queda adherido a las almas, aunque una sustancialidad no-independiente, ya que, como enseña la experiencia, lo anímico sólo puede presentarse en el mundo vinculado a los cuerpos. Pero antes de que pudiéramos formular más y ahora importantes preguntas, tuvimos que dar estos pasos. Debimos, en primer lugar, ayudar a lo empírico en su comprensión de sí mismo, debimos hacer visible por la reflexión lo que para él era su operar anónimo; esto concierne a la «abstracción» descripta. Con esto hemos sido más fieles a lo empírico que los psicólogos y los científicos de la naturaleza; cae el último residuo de la teoría cartesiana de las dos sustan-

cias, precisamente en la medida en que son abstracciones, no «sustancias»./

§67. Dualismo de las abstracciones fundantes de la experiencia. La continuación del efecto histórico del planteo empirista (desde Hobbes hasta Wundt). Crítica del empirismo de datos ((233))

Ahora hay que preguntar qué es lo que efectivamente tiene sentido y permanece del dualismo, qué queda de la «estratificación» que alcanzó una nueva legitimidad a partir de la abstracción, en lo humano y en aquella de las ciencias. A propósito no hemos hecho uso de nuestra primera crítica al dualismo, de nuestra indicación respecto de la localización e individuación espacio-temporal del ser anímico, por principio de tipo secundario; hemos querido sumergirnos completamente en el empirismo psicológico-dualista del científico, para caer en el contexto universal del mundo total de la experiencia como suelo originario de las decisiones. Junto a nuevas intelecciones fundamentales y esenciales para la comprensión de la auténtica tarea de la psicología, como se mostrará, vamos a re-encontrar también las antiguas intelecciones de las que ya hemos hablado.

Retomemos la abstracción a que hicimos referencia, de la que demasiado pronto se descubrirán dificultades ocultas. Tomémosla con toda sencillez y naturalidad como dirección de la mirada y del interés, diferenciados sobre la base de la experiencia concreta de los seres humanos. Sin duda podemos prestar atención a su mera corporeidad y, en consecuencia, interesarnos unilateralmente por ella, del mismo modo respecto del lado contrario, interesarnos puramente por lo anímico. Con esto parece, sin más, clara la diferencia entre experiencia «externa» e «interna» (en primer lugar la percepción), en una legitimidad inquebrantable, como también la división del ser humano mismo en dos aspectos o estratos reales. A la pregunta, qué es lo que pertenece al aspecto psíquico, y qué de esto es dado pura-

mente en la percepción interna, se responderá del modo habitual: es una persona, sustrato de características personales, de disposiciones psíquicas originarias o adquiridas (capacidades, hábitos). Pero eso remite a una «vida de conciencia» fluyente, a un curso temporal en el que se presenta, en primer lugar, particularmente el rasgo de los actos-yoicos, pero sobre un subsuelo de secuencia de estados pasivos. Esta corriente de «vivencias psíquicas» sería aquello de que se tiene experiencia en la actitud abstractiva respecto de lo anímico. Sólo para él mismo se hace presente la esfera de vivencias psíquicas de un ser humano, directa y propiamente percibida (y como hasta se dice:/((234)) con una evidencia apodíctica particular), como su «percepción interna»; la del otro, sólo en el modo de experiencia mediata de la «impatía». Así, por lo menos si ese modo de experiencia no se reinterpreta como una inferencia, como antes en general era habitual.

Sin embargo, todo eso no es de ninguna manera tan simple y obvio, tal como fue aceptado sin reflexiones más detenidas durante siglos. Una psicología a partir de la abstracción paralela sobre la base de una «percepción interna» paralela respecto de una percepción externa y de la demás experiencia psicológica debe ser puesta seriamente en cuestión, captada por principio como una imposibilidad. Esto concierne manifiestamente a todo dualismo que se convoca a sí mismo puramente a partir de la intuición empírica, dualismo de los dos aspectos o estratos reales, así como de las ciencias del ser humano.

Históricamente vienen a ser tomadas en consideración por nosotros la psicología empirista y el sensualismo, que se hizo dominante en ella desde los tiempos de un Hobbes y Locke y que hasta nuestros días deterioró la psicología. Supuestamente sobre la base de la experiencia en esta primera forma de naturalismo, el alma, como una esfera real propia de datos psíquicos, está separada para sí en la unidad cerrada de una corriente

de conciencia. La equiparación ingenua de esos datos de la experiencia psicológica, con los que la experiencia del cuerpo conduce a una cosificación de los mismos; la mirada constante a la paradigmática ciencia de la naturaleza conduce erróneamente a concebirlos como átomos o complejos de átomos y a la puesta en paralelo de las tareas por ambas partes. La capacidad anímica, o como se prefirió decir más tarde, las disposiciones psíquicas se convierten en análogas a las fuerzas físicas, sea a título de las características del alma meramente causales, sea como lo que forma parte de ella como propiamente esencial, sea como lo surgido a partir de enlaces causales con el cuerpo vivido, en todo caso en una concepción de igual tipo por ambas partes, de realidad y causalidad. Sin duda, inmediatamente, en *Berkeley* y en *Hume* se anuncian las dificultades enigmáticas de tal interpretación de lo anímico, y llegan hasta un idealismo inmanente, que consume uno de los miembros del «paralelo». Pero hasta el siglo XIX, nada cambia en el modo de trabajo fáctico de la psicología y la fisiología que supuestamente se guiaban por la experiencia/((235)). El naturalismo «idealista» de la filosofía inmanente de los sucesores de *Locke* se dejó trasladar fácilmente a la psicología dualista. Las dificultades de la teoría del conocimiento que se hacían sentir en el ficcionalismo de *Hume* fue superado precisamente por la «teoría del conocimiento». Eran reflexiones sugestivas pero, lamentablemente, eludían el auténtico radicalismo para justificar posteriormente eso que el esfuerzo natural hace sin más, seguir la evidencia de la experiencia. De este modo, lo adquirido que se ampliaba cada vez en hechos empíricos manifiestamente valiosos, conservó la apariencia de un sentido que debía ser filosóficamente comprendido. Una muestra de tales interpretaciones gnoseológico-metafísicas que seguían a las ciencias, la hallamos en las reflexiones de *Wandt* y de su escuela, con la enseñanza de los «dos puntos de vista», de la aplicación teorética de la experiencia ge-

neral unitaria en una doble «abstracción». Aparentemente ella se halla camino a una superación de toda la metafísica tradicional y a conducir a la comprensión de sí misma de la psicología y de la ciencia natural, pero en verdad sólo el naturalismo empírico dualista es reinterpretado como un naturalismo monista con dos faces paralelas, por lo tanto, se trata de una variación del paralelismo spinozista. Por lo demás, en esta justificación de Wundt, como en otros modos de justificación de la psicología vinculada al dualismo empírico, estas persisten en la interpretación de datos naturalista de la conciencia tal como fue trasmitida por Locke, lo que no impidió hablar de representación, voluntad, valor y posición de metas como datos de la conciencia, sin formular radicalmente la pregunta acerca de cómo a partir de tales datos y su causalidad psíquica se debe comprender aquella actividad racional que es presuposición de todas las teorías psicológicas, de todas sus operaciones, mientras ella misma, sin embargo, en esas teorías, debe presentarse entre los resultados como un resultado.

§68. La tarea de una exposición pura de la conciencia como tal: la problemática universal de la intencionalidad (el intento de reforma de la psicología llevado a cabo por Brentano)

Lo primero aquí es la superación de la ingenuidad, que convierte la vida de la conciencia, en la cual y mediante la cual el mundo es para nosotros/((236)) lo que es —como universo de experiencia efectiva y posible— en una propiedad real del ser humano, real en el mismo sentido que su corporalidad; por lo tanto, según el esquema: en el mundo tenemos cosas con diversas peculiaridades, entre ellas las que experiencian lo que les es externo, conocen racionalmente, etc., o lo que es lo mismo, lo primero es, y en verdad primero en la experiencia de sí mismo reflexiva inmediata, aceptar sin prejuicios la vida de la conciencia, tal como ella se da allí como ella misma de modo totalmen-

te inmediato. Allí se encuentran en un darse inmediato, nada menos que datos acerca de colores, datos de tonos, y demás datos «sensaciones» o datos de sentimiento, datos de voluntad, etc., por lo tanto nada de aquello que en la psicología tradicional se presentaba como obvio, como lo dado inmediatamente desde un principio. En cambio, se encuentra, como ya en *Descartes* (naturalmente pasamos por alto sus demás intenciones), el *cogito*, la *intencionalidad*, en la forma confiable, acuñada en palabras, como todo lo real-efectivo del mundo circundante: el «yo veo un árbol que es verde, yo oigo el murmullo de sus hojas, yo huelo sus flores», etc.; o «yo me recuerdo en mis años de escuela», «yo estoy afligido por la enfermedad de mi amigo», etc. No hallamos sino la «conciencia de…», conciencia en un sentido más amplio, en su total extensión y modos cuyo sentido se ha de investigar.

Este es el lugar para pensar en el extraordinario mérito que hay que acreditar a *Brentano*, quien en su intento de reforma de la psicología, comenzó con una investigación de los caracteres propios de lo psíquico (en contraste con lo físico) y exhibió la intencionalidad como uno de sus caracteres; por lo tanto la ciencia de los «fenómenos psíquicos» se relaciona en todo con las vivencias de la conciencia. Lamentablemente, en lo esencial quedó apresado por los prejuicios de la tradición naturalista, que no se llegan a superar por captar los datos anímicos, en lugar de como sensuales (sea tanto del «sentido» externo como del interno), como datos del tipo admirable de la intencionalidad; si entonces, con otras palabras, el dualismo, la causalidad psicofísica sigue teniendo validez. A esto pertenece también su idea de una psicología descriptiva como paralela a la ciencia descriptiva de la naturaleza,/((237)) como muestra el procedimiento paralelo, con el planteamiento de la tarea de clasificación y de análisis descriptivo de los fenómenos psicológicos en el sentido de la interpretación trasmitida desde antaño, de las

relaciones de la ciencia de la naturaleza descriptiva y aclaratoria. Todo eso no habría podido ser posible si Brentano se hubiera compenetrado del verdadero sentido de la tarea: investigar la conciencia como intencional, y en verdad, primero, ya que estaba en cuestión la fundamentación de la psicología como ciencia objetiva, sobre la base del mundo pre-dado. Así, él se planteó sólo formalmente una psicología intencional como tarea, pero que por sí misma no tenía ningún punto de ataque. Lo mismo vale respecto de toda su escuela que, tal como él mismo, permaneció consecuente con eso, no atribuyó valor a lo decididamente nuevo de mis «Investigaciones lógicas» (aunque se traducía en las mismas su exigencia de una psicología de los fenómenos intencionales). Lo nuevo de ellas no se halla de ningún modo en las meras investigaciones ontológicas, que han obrado unilateralmente contra el sentido más íntimo de la obra, sino en las investigaciones dirigidas subjetivamente (ante todo de la V y VI investigación del II tomo de 1901), en las que por primera vez los *cogitata qua cogitata* se dan como momentos esenciales de cada vivencia consciente, así como en la auténtica experiencia interna, alcanzan su legitimidad y ahora dominan inmediatamente todo el método del análisis intencional. De este modo, por primera vez, la «evidencia» (este rígido ídolo lógico) se convierte en problema, liberada de la preferencia de la evidencia científica y ampliada como donación de sí misma original general. Se descubre la auténtica síntesis intencional en la síntesis de muchos actos en un acto, según lo que un modo de enlace de tipo único en el que no sólo son un todo a partir de un sentido con otro, una unión cuyas partes son sentidos, sino un sentido único en el que ellos mismos están incluidos, pero con sentido. En esto se anuncia ya también la problemática de la correlación, y de este modo se hallan en esa obra, de hecho, los primeros, sin duda muy imperfectos comienzos de la «fenomenología»./

§69. El método psicológico fundamental de la «reducción fenomenológico-psicológica» (primera caracterización: 1. El ser referido intencional y la *epojé*; 2. Grados de la psicología descriptiva; 3. Institución del «observador desinteresado») ((238))

Sin embargo, esta crítica de los datos psicológicos y también de la psicología que al modo de *Brentano* toma en consideración la intencionalidad, todavía necesita justificación sistemática. Tomemos en consideración más detenidamente lo antes expuesto como incuestionable de la supuesta simple fundamentación de la experiencia por parte del dualismo, de las abstracciones paralelas, de la división entre experiencia externa e interna como los tipos de experiencias abstractivas integradas en la ciencia natural y de la psicología. Dirijamos en particular nuestra atención a la experiencia «interna», a la anímica; entonces no ocurre como si nosotros, en la simple experiencia de un ser humano, haciendo abstracción de todo lo natural, ahora ya, sin más, sólo retuviéramos su vida pura-anímica como un estrato suyo realmente (*reell*) propio de vivencias intencionales, o sea, efectivamente, una simple contraparte de la abstracción que produce como tema su pura corporeidad. En la simple experiencia del mundo encontramos seres humanos intencionalmente referidos a alguna cosa, animales, casas, etc., esto es, como conscientemente afectados por estos, mirando activamente hacia ellos, en general percibiendo, recordándolos activamente, pensando sobre ellos, planeando, actuando.

Como psicólogos hagamos abstracción, en un ser humano, de su cuerpo vivido corporal (como pertinente a la temática de la ciencia de la naturaleza), así eso no cambia nada en esta referencia intencional a lo real mundano. El ser humano que lleva a cabo esa referencia está seguro de la realidad efectiva de las cosas reales de las que él se ocupa, y también el psicólogo que en cada caso tiene el ser humano como su tema y comprende a

continuación lo que ese ser humano percibe, lo que piensa, lo que manipula, etc., tiene sus seguridades respecto de las cosas concernientes. Aquí hay que prestar atención: las intencionalidades simple y naturalmente experienciadas (esta persona captada ya con abstracción de su corporalidad vivida) y que han sido expresadas verbalmente, tienen el sentido de *relaciones reales* entre las personas y las otras realidades. Estas realidades, naturalmente, no son partes componentes del/((239)) del auténtico ser psíquico de la persona, que se refiere a las realidades concernientes, mientras, no obstante, debemos atribuir su percibir, pensar, valorar, etc. a su esencia propia. Para llegar al tema puro y auténtico de la «psicología descriptiva» exigida, es necesario un método aplicado con plena conciencia, que yo denomino —en este contexto, como método de la psicología— *reducción psicológico-fenomenológica*. (Por el momento dejamos abierta la pregunta acerca de cómo se comporta esto respecto de la reducción trascendental).

Como psicólogo estoy ingenuamente sobre el suelo del mundo intuitivamente pre-dado; distribuidas en él están las cosas, los seres humanos y los animales con sus almas. Ahora quiero exponer de modo ejemplar y luego, en general, lo esencialmente propio-concreto de un ser humano, puramente en su ser espiritual, en su ser anímico. A esto esencial-propio del alma pertenecen todas las intencionalidades, por ejemplo, las vivencias del tipo «percibir», exactamente como lo lleva a cabo la persona que sirve de ejemplo, y permanentemente de tal modo que no se asume nada que vaya más allá de lo esencial propio de la persona. En el percibir ella es consciente de lo percibido. Pero si ahora el percibir tiene el modo de un acto que observa y expone o el del tener pasivamente conciencia del trasfondo desapercibido de lo directamente atendido, está claro para mí, como psicólogo, que debe quedar fuera de todo cuestionamiento qué ocurre con el ser o el no-ser de lo percibido, si la perso-

na percipiente se engaña a ese respecto, y también si yo, el psicólogo, me engaño en cuanto a que en el re-comprender sin más llevo a cabo el creer concomitante en lo percibido. En la descripción psicológica de la percepción no debe entrar nada de eso. Que sea ser o ilusión no cambia nada en el sujeto concerniente que lleva a cabo, por ejemplo, una percepción, de hecho la conciencia tiene «este árbol allí», que lleva a cabo en eso aquella simple certeza que pertenece a la esencia del percibir, precisamente la de la simple existencia. Por lo tanto, todas las expresiones efectiva e inmediatamente descriptivas respecto de personas, de sujetos-yo, tal como ellos son dados simplemente según la experiencia, van necesariamente más allá de lo puramente propio-esencial de este sujeto. Sólo mediante el método apropiado de la *epojé* podemos alcanzarlo. Se trata de una *epojé* de validez; en el caso de la percepción nosotros nos abstenemos/((240)) de la coefectuación de la validez que lleva a cabo la persona que percibe; tenemos libertad apara hacerlo. No se puede modalizar sin más y arbitrariamente una validez, no se puede cambiar certeza por duda, por negación, así como agrado por desagrado, amor por odio, ansiar por detestar. Pero sin más, se puede abstener de toda validez, esto es, se puede poner siempre fuera de efectuación respecto de cualquier propósito. A este respecto hay que reflexionar acerca de lo que sigue. Todo acto es para la persona que actúa un estar cierto o una modalización del estar cierto (ser dudoso, ser probable, ser nulo) en un contenido correspondiente. Pero al mismo tiempo, este estar cierto o, como también decimos, tener-por-válido, tiene diferencias esenciales, por ejemplo, certeza de ser, diferente de certeza de valer, de nuevo ambas con certeza práctica (acaso respecto del propio propósito), y cada una tiene sus modalidades. Además tenemos diferencias de la validez de acto, mediante *implicación* de otros actos y de las valideces implícitas propias de

esos actos, por ejemplo, mediante la conciencia de horizonte que rodea cada acto.

Vemos ya en el concepto de conciencia-de-«horizonte» que en la intencionalidad de la conciencia están incluidos muchos modos diversos de un inconsciente, en el sentido estricto corriente de «inconsciente», y no obstante, intencionalidad mostrable co-viviente y hasta cofuncionante en diversos modos, que tienen sus propias modalizaciones de validez y sus modos propios de cambiarlas. Además, todavía, tal como se mostrará en un análisis más detenido, hay intencionalidades «inconscientes». A éstas pertenecen los afectos reprimidos del amor, del desaliento, del «resentimiento» y los modos de comportamiento inconscientemente motivados, etc., abiertos por la nueva «psicología profunda» (con cuyas teorías nosotros no nos identificamos). También ellos tienen sus modos de validez (certezas de ser, certezas de valor, certezas volitivas y sus modificaciones modales), y así viene a consideración de antemano para todos ellos, lo que se hizo claro para nosotros en el ejemplo de la percepción. Con la intención de una psicología pura, el psicólogo mismo nunca debe permitir el validar-com-partido, por muy variadas que sean las valideces de las personas que configuran su tema; durante su investigación él no debe, sin excepción, tomar ni tener ninguna posición en relación con ellas; y eso universalmente y de antemano/((241)) respecto de todas las intencionalidades todavía desconocidas y ocultas para él en las profundidades de su vida, naturalmente también sin tomar en consideración si para la persona misma ellas son, en el sentido peculiar, conscientes o inconscientes. Eso abarca todas las habitualidades, todos los intereses, los que son temporarios y los que dominan durante toda la vida. De antemano, de una vez por todas, el psicólogo, en su vida profesional y sus tiempos profesionales, se abstiene de «estar-co-interesado» en los intereses de las personas que para él son tema. En la medida en que

contraviniera esto, dejaría de estar en su tema. Pronto, a partir de las intencionalidades en que las personas (de manera puramente anímica) son en sí mismas y para sí mismas lo que son a partir del «referir-se» inmanente propio en ellos y el ser referido, sobrevienen relaciones reales entre estas personas y cualquier objeto para ellas externo del mundo, con el que ellas están entretejidas en relaciones reales.

Pero la psicología descriptiva tiene su tema específico en la pura esencialidad-propia de las personas como tales, como sujetos de una vida, en sí exclusivamente intencional que debe ser tomada en consideración en particular como alma única, como puramente en un nexo intencional propio. Pero toda alma está también en comunidad con otras intencionalmente vinculadas, vale decir, también en un nexo puramente intencional, cerrado interiormente según lo esencialmente-pro-pio, el de la intersubjetividad. Esto nos ocupará todavía. Pero lo que aquí como en todas partes nos sale al encuentro de modo admirable, es esta modalidad de los sujetos de poder hacerse doblemente temáticos; tan diferentes como lo son en la doble actitud, no obstante, exhiben propiedades esencialmente correspondientes: por una parte, en un puro referirse interior de las personas a las cosas de que tienen conciencia, cosas que valen intencionalmente para ellas, dentro del mundo que vale intencionalmente para ellas; por otra parte, el estar-en-relación real de las personas como realidades en el mundo real con las cosas de este mundo. La psicología puramente descriptiva tematiza las personas en la pura actitud interna de la *epojé* y eso produce su tema: el alma.

En esto tomamos el concepto de una psicología descriptiva tan ampliamente como las otras ciencias descriptivas, que no se atan a lo mero dado en la intuición directa, sino que también argumentan a partir de lo que mediante ninguna intuición efectivamente experien-ciante es realizable como/((242)) existiendo efectivamente, sólo que eso debe ser representable en

intuiciones modificadas analógicamente. De ese modo la geología y la paleontología son «ciencias descriptivas», aunque ellas alcanzan hasta períodos climáticos de la Tierra en los que la intuición analógica de los seres vivientes inducidos, por principio no los pueden representar por la experiencia posible. Lo mismo vale, naturalmente, para la psicología. También ella tiene su ámbito de fenómenos psíquicos múltiples a ser abiertos muy mediatamente; pero lo inmediatamente experienciable precede. Dijimos que la psicología alcanza su tema en general sólo gracias a una *epojé* universal de validez. Sus primeros puntos de ataque ella los tiene en las intencionalidades reales que se destacan en la actitud natural, los modos de comportamiento del ser humano en el hacer y el omitir. Y así ella aprehende primero algo «interno», mediante su abstenerse de con-validar. Pero con esto todavía no deviene efectivamente psicología descriptiva; todavía no alcanza con esto su puro y en sí cerrado campo de trabajo, no alcanza un «alma pura» ni ese universo de almas puramente intencionales en su cerramiento esencial-propio y completamente intencional. Para eso es necesario, y en verdad de antemano, una *epojé* universal del psicólogo. «De un golpe» él debe poner fuera de juego la totalidad de las con-validaciones en las validaciones que las personas efectúen implícita o temáticamente; y eso concierne a todas las personas en general. Pues la psicología quiere ser la ciencia universal de las almas, la paralela a la ciencia universal de los cuerpos, y así como ésta de antemano es ciencia en una «epojé» universal, en una actitud profesional habitual e instituida de antemano, con el propósito de investigar abstractivamente sólo lo corporal en sus nexos esenciales propios, así procede también la psicología. Según esto ella también exige su actitud «abstractiva» habitual. Su *epojé* concierne a todas las almas, por lo tanto también a la del mismo psicólogo: en eso se halla el abstenerse, como psicólogo, de la co-efectuación de su propia referencia a lo real del mundo

objetivo al modo de las validaciones de la vida cotidiana. El psicólogo instala en sí mismo el «observador desinteresado» e investigador de sí mismo como de los otros, y eso de una vez por todas; eso quiere decir para todos los «tiempos profesionales» del trabajo psicológico/((243)). Pero la *epojé* debe ser efectivamente universal y llevada a cabo radicalmente. Ella no debe ser tomada acaso como una crítica, o crítica de sí misma o del extraño, se trate de una *epojé* teorética o de una al servicio de una crítica práctica. Ella tampoco debe ser entendida con una intención filosófica general como una critica universal de la experiencia, de la posibilidad del conocimiento de verdades en sí para un mundo objetivamente existente; y naturalmente, tampoco debe ser entendida como una *epojé* escéptico-agnóstica. En todo eso hay tomas de posición. Pero el psicólogo como tal, no debe, dentro de su investigación, como repetimos, ni tomar ni tener ninguna actitud, ni estar de acuerdo ni rechazar, no debe atenerse al suspenso problemático, etc., como si él tuviera intervención respecto de las validaciones de las personas que para él son temáticas. Mientras él no haya adquirido esta actitud seria y conscientemente instaurada, él no habrá alcanzado su tema real-efectivo; en cuanto él en esta actitud la rompe, la pierde. Sólo en esta actitud él tiene el mundo «interior» esencialmente unitario, absolutamente cerrado en sí de los sujetos y tiene el conjunto universal de la vida intencional como su horizonte de trabajo: en proto-originalidad su propia vida, pero a partir de allí, la con-vivencia y su vivir en el que cada una de las vidas con su propia intencionalidad ingresa intencionalmente en la vida de todo otro, y todos en modos diversos de proximidad y distancia están entretejidos entre sí en el uno-con-otro de la vida. Al psicólogo, en medio de todo eso, en su actitud de «observador desinteresado», le es temáticamente accesible toda vida intencional, tal como vive cada sujeto y cada comunidad de sujetos particular la efectuación de acto, el quehacer perci-

piente y como de costumbre experienciante, las cambiantes opiniones de ser, las opiniones volitivas, etc. Así él tiene en general como su tema más próximo y fundamental la pura vida activa de la persona, por lo tanto, ante todo, la vida de la conciencia en sentido estricto. Lo que primero se hace visible para él es, por así decir, el lado superficial del mundo espiritual; sólo poco a poco se abren las profundidades intencionales, por otra parte, sólo en el palpar preliminar del trabajo de la experiencia se abren el método y el nexo sistemático de las cosas. Sin duda, fue necesaria toda la larga historia de la filosofía y de sus ciencias para que fuera posible motivar la conciencia de la/((244)) necesidad de este cambio de actitud radical y la decisión de sostenerla con consciente consecuencia, y para la intelección de que sólo mediante tal psicología descriptiva y psicología en general se podría dar cumplimiento al sentido auténtico de sus ciencias y satisfacer el legítimo sentido de la temática psicológica en una limitación de su legítimo sentido propio.

§70. Las dificultades de la «abstracción» psicológica (paradoja del «objeto intencional», el proto-fenómeno intencional del «sentido»)

La psicología no puede alcanzar su tema mediante una contra-abstracción de todo lo meramente corporal, simplemente ejecutada, tan fácilmente como lo alcanza la ciencia de la naturaleza, en una abstracción de todo lo espiritual. El camino hacia su incuestionabilidad es también el camino hacia la *epojé* fenomenológica necesariamente conocida a través de dificultades extraordinarias, obstaculizada por extrañas paradojas, que deben ser elucidadas y superadas según se van presentando. Eso debe ocuparnos. En la cima se halla la dificultad paradojal de los *objetos intencionales como tales*. Con eso nosotros relacionamos la pregunta: ¿qué sucede a partir de todos los objetos conscientes en diversas modalizaciones de validez en la «conciencia» de los sujetos que antes de la *epojé* habían sido puestos

como realmente existentes (o como existentes probables o como no-existentes), si ahora, con la *epojé* del psicólogo, se debe inhibir la toma de posición respecto de tal posición? Respondemos: precisamente la *epojé* no sólo libera la mirada hacia las intenciones que transcurren en la vida puramente intencional (las «vivencias intencionales») sino también para lo que ellas en sí mismas, en su propio contenido-qué, en cada caso ponen con validez como su objeto y en qué modo lo hacen: en qué modalidades de validez, respectivamente, modalidades de ser, en qué modalidades temporales subjetivas, perceptivamente presentes, pasadas a la manera del recuerdo, vale decir, haber sido presente, etc., con qué contenido de sentido, con qué tipo de objeto, etc., intención y objetividad intencional como tal, y entonces éste, en el «cómo de sus modos de darse», se vuelve tema muy abundante, en primer lugar, en la/((245)) esfera de los actos. Pronto éste impulsa con suficiente continuidad hacia la ampliación cuidadosa de conceptos y problemas correlativos.

Con esto es la frase de mis «*Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*», la que sacada del contexto de lo expuesto allí, con total corrección podría suscitar oposición: de un árbol se puede decir simplemente que se quema, un árbol percibido «como tal» no puede quemarse, esto es, la expresión a ese respecto no tiene sentido, pues entonces transforma un componente de una percepción pura, que sólo es pensable como momento esencial propio de un sujeto-yo, para hacer con él lo que sólo puede tener sentido para un cuerpo de madera: quemarse. El psicólogo, en la medida en que se atenga a la descripción pura tiene como único objeto-simple el sujeto-yo y lo que «en» ese mismo sujeto-yo (pero entonces sólo mediante aquella *epojé*) es experienciable como lo suyo propio inmanente, para convertirse en tema para el subsiguiente trabajo científico. Pero allí, por todas partes, él encuentra no sólo intenciones sino, correlativamente, contenido en ellas, en un modo es-

encial y plenamente propio del «ser contenido», los «objetos intencionales». Ellos no son partes reales (*reelle*) de la intención, sino algo mentado en ella, su sentido correspondiente, y éste con modalidades que precisamente tienen sentido para algo con «sentido» semejante. Sobre lo mentado en las menciones, lo consciente de las vivencias conscientes, lo intencionado por la intención —meras palabras, que inevitablemente deben ser utilizadas con un significado extremadamente ampliado en una psicología fenomenológica— no puede ser meramente dicho, más bien debe volverse metódicamente tema de trabajo psicológico. Eso es el tipo de la psicología de datos. El mismo *Hume* (y cómo podía evitarlo) dijo impresiones de, percepción de árboles, piedras, etc., y así siguió hasta hoy la psicología. Precisamente con esto, con la ceguera para el estar-ahí-dentro intencional, tener-algo-en-la-intención, tal como se dice también a la inversa en el habla, se cerró la posibilidad de un análisis efectivamente intencional e, inversamente, de la temática de la síntesis intencional, eso no alude nada menos que a todo el tema de la investigación esencial-propia, por lo tanto descriptivo-psicológica. En la vida extra-psicológica es algo habitua/((246)) disponerse, sea hacia el hacer y padecer personal, sea a su «sentido» (hacia eso que «se tiene-en-la-intención»); y también en la esfera de las ciencias tenemos, en cierta restricción de intereses, la temática de la exposición del sentido, como por ejemplo en la filología, en su reflexión persistente y su preguntar retrospectivo por lo que tenía a la vista en su discurso quien usaba la palabra, cuál era su opinión experienciante, la pensada, la práctica, etc., cuál era su intención. Pero ahora, si con universal consecuencia, sólo se quiere dirigir la atención a todos sus modos subjetivos y se quiere perseguir la concreción universal de la vida que da sentido y que tiene sentido y sus síntesis omniabarcadoras de todas las donaciones de sentido y de todos los sentidos, se tienen problemas puramente psicoló-

gicos aunque no aislados. Con otras palabras, sólo aquello que vive en la *epojé* universal y tiene por su intermedio el horizonte universal de la pura «vida interior», de la vida intencional como productora de sentido y de validez, tiene también la efectiva y auténtica problemática de la intencionalidad y, tal como lo destaco, absolutamente cerrada en sí misma, la de la psicología pura que entonces forma parte de todas las ciencias que se ocupan de lo psíquico (de lo psicofísico, de lo biológico).

El psicólogo tiene impatía a partir de su esfera original que para él nunca es aislable. Con la impatía de su esfera original de conciencia y con lo que arraiga en ella como un haber que no le falta, él ya tiene también, aunque primero le preste poca atención, un horizonte universal intersubjetivo.

Naturalmente la *epojé* como expresa exigencia metódica fundamental sólo podía ser cosa de la reflexión posterior, de quien ya con cierta ingenuidad y a partir de una situación histórica se vio, por así decir, atraído hacia la *epojé* y había convertido en propia una parte de ese «mundo interior», en cierta medida un campo próximo a partir de él, con un oscuro horizonte de lejanía predelineado. Así es que sólo cuatro años después de concluir las «Investigaciones lógicas», se llega a la expresa y todavía imperfecta autoconciencia del método. Pero con esto surgieron también problemas extraordinariamente difíciles, que se referían a ellas mismas, a la *epojé* y a la reducción, a su propia/((247)) comprensión fenomenológica y su extraordinaria significación filosófica.

Antes de pasar a la elaboración de estas dificultades y con eso al desarrollo total del sentido de la *epojé* y reducción psicológica, penetremos todavía expresamente en la diferenciación incuestionable en el uso de estas dos palabras, según lo expuesto hasta aquí. En el sentido puro, vale decir, en el sentido verdadero de la psicología descriptiva la *epojé* es el medio para que los sujetos, en la vida mundana natural puedan ser experiencia-

dos como estando en relación intencional-real respecto de los objetos mundanamente reales y tengan experiencia respecto de ellos mismos, que se hagan, en su pureza propio-esencial, experienciables y tematizables. De este modo, ellos se convierten en «fenómeno» para el observador psicológico absolutamente desinteresado en un nuevo sentido propio, y este cambio de actitud se denomina aquí reducción psicológico-fenomenológica.

§71. El peligro de la comprensión equivocada de la «universalidad» de la *epojé* psicológico-fenomenológica. La significación decisiva de la comprensión correcta

Comenzamos ahora a hablar de algunos puntos esencialmente fundamentales, para sacar a la luz por ese medio los diversos aspectos del sentido profundo de la *epojé* y de la reducción y, en lo que sigue, de la psicología pura misma. De hecho ella tiene profundidades y tiende hacia las paradojas, en las que no se puede dejar atrapar un psicólogo que no tiene otra mira que la de una ciencia objetiva de las almas. Tal vez nuestra exposición le dará ocasión de poner a prueba su psicología de la conciencia sobre la base de un sensualismo naturalista y de reconocer que una psicología efectiva estaba necesitada de una *epojé* universal. En verdad, el opinará primero, sin proclamarla expresamente como método, que ya la habría practicado tácitamente en la actitud respecto de lo inmanente-propio de las personas que había desconectado en ellas las realidades externas en su verdadero ser o no ser, a título de descripciones en la percepción interna, experiencia interna, respectivamente, impatía. Pero tal vez él admitirá que esta forma natural-ingenua, de dirigirse al «ser interno» del ser humano, a quien tampoco la vida precientífica/((248)) le es de ningún modo ajena, no es suficiente y que recién mediante el método consciente de la *epojé* universal puede llegar a ser campo temático el puro ser-en-sí y el ser-para-sí de un sujeto en su plena concreción. Sólo cuando yo, así debe ver él y decirse a sí mismo, todo lo extra-

psíquico que yo haya desconectado, cuando el mundo vigente en la vida psíquica y el universo de lo puramente psíquico sea para mí un mundo cerrado, se hará para mí evidente, o se volverá importante la evidencia de que en el ser propio de lo psíquico mismo está incluido que este mienta objetos, etc.

Yo tengo universalmente la intencionalidad multiforme fluyente y en ella el mundo fluyente-vigente como tal: pero no de tal modo que algo no-psíquico sea puesto efectivamente como mundo. Tal vez él estará de acuerdo, si nosotros todavía agregamos aquí que la actitud psicofisiologica era la mira que prevalecía dirigida a descubrimientos de causalidades o condicionamientos psicofísicos, mientras el psicólogo admitía la referencia a los datos de la sensación y no autorizaba a preguntar por su lugar descriptivo en los nexos intencionales y por su sentido, que recién había de ser determinado a partir de allí. Por lo tanto, él podría admitir finalmente que allí había algo importante: la temática de la intencionalidad y, en verdad, como título correlativo. Y de hecho, esto, en el sentido total de nuestra exposición, es el punto culminante respecto del cual se debe estar completamente seguro para poder comenzar absolutamente. Sólo mediante la *epojé* universal se ve como campo temático propio lo que es la vida-yoica pura, como una vida intencional, cuya intencionalidad implica ser afectado por los objetos intencionales con validez que aparecen en esta vida intencional, dirigirse a ellos de múltiples maneras, ocuparse de ellos. Todos los «con qué» de este ocuparse pertenecen ellos mismos a la pura inmanencia y deben ser captados descriptivamente en sus modos puramente subjetivos, en sus implicaciones con todas las mediaciones intencionales que se hallan allí.

Pero todos los hábitos de pensamiento de la tradición centenaria no son tan fáciles de superar y están todavía en vigencia, aun cuando expresamente se los rechace. La psicología persistirá interiormente en que esta psicología totalmente descriptiva

es una disciplina dependiente, que presupone la ciencia de la naturaleza científico-corporal, y/((249)) al mismo tiempo sería un nivel anterior a una ciencia de la naturaleza que elucidara psicofisiológicamente, eventualmente desde el punto de vista psicofísicalista. Cuando se le concede a ella misma una existencia independiente como psicología descriptiva, entonces ella, en todo caso, exige una psicología «elucidante» junto a ella (tal como era todavía hacia fines del siglo anterior el punto de vista de Brentano y de Dilthey). Quien comienza (y aquí todo psicólogo de instituto, de acuerdo con su educación, es un principiante) dirá primero que respecto de la psicología pura sólo trata un complejo restringido de tareas para una disciplina de apoyo útil pero secundaria. En parte esta opinión se basa en la necesidad de estar obligado a comenzar con los modos de comportamiento de los seres humanos, y en la reflexión acerca de que éstas, como relaciones reales necesitan la reducción a lo anímico interior. Así aparece como obvio que una reducción universal necesaria tenga de antemano precisamente el significado de la decisión de reducir continua e individualmente en la experiencia del mundo, todo lo que sobrevenga al modo de comportamiento del ser humano y, así, en lo psíquico ya acuñado en el lenguaje corriente, describir el hacer y padecer humano; groseramente dicho: describir lo psíquico de la esfera de actos en su típica empírica, en su sentido de causalidad psicofísica siempre co-expresado, eventualmente con la ayuda del experimento científico; pero eso con el propósito de capacitarse en adelante para las inferencias inductivas, totalmente al modo de las ciencias de la naturaleza, y por ese medio sumergirse en el oscuro reino del inconsciente, con la formación de nuevos conceptos, que expresan las analogías y las modificaciones de los actos propiamente experienciables. Así, en el aspecto psíquico. En la visión retrospectiva de la contraparte de la *physis* surgen los problemas entretejidos con lo puramente psicológi-

co. ¿Hay algo que discutir en eso? ¿Se llegará a vacilar si a ese respecto anotamos que bajo el título «modos de comportamiento» hay que incluir, finalmente, todas las representaciones, percepciones, recuerdos, expectativas, pero también impatías, además todas las asociaciones, también de hecho, investigar transformaciones de los actos, sedimentaciones, también todos los instintos e impulsos, por no hablar de los «horizontes»?

En todo caso, la reducción universal va a ser comprendida, en todo su carácter volitivo/((250)) en cuanto descripción inmanente, como universalidad de la reducción única. Y agregado a eso, algo que en adelante va a ser muy importante. El camino del psicólogo va de la observación externa a la observación interna; por lo tanto del uno-fuera-de-otro de los seres humanos y de los animales, a la observación de su ser interior y de la vida. Lo más próximo es, entonces, la efectuación de la reducción universal —precisamente para dar a la universalidad psicológica el sentido paralelo a la universalidad global de las ciencias de la naturaleza— pensarse en la manera como ella ha de ser ejercida individualmente en cada uno de los sujetos individuales accesibles mediante la experiencia y la inducción. ¿Cómo podría ser de otro modo? Los seres humanos son el uno fuera del otro, son realidades separadas, por lo tanto sus interioridades anímicas son también separadas. La psicología interna sólo puede ser, entonces, psicología individual, ser psicología del alma singular, y todo lo restante es cosa de la investigación psicofísica, lo mismo para el reino animal y finalmente para toda la serie de los seres orgánicos, si hay razones a favor de que todo ser orgánico en general tenga su lado psíquico. Todo eso parece directamente comprensible de suyo. Por eso se tomará la afirmación siguiente en parte como una exageración enorme, en parte como un error, si yo digo de antemano: la *epojé* correctamente comprendida, en su universalidad correctamente comprendida, cambia totalmente todas las representa-

ciones que se pudieran hacer respecto de la tarea de la psicología, y descubre todo lo que antes ha sido presentado como obvio, como una ingenuidad, que necesariamente y para siempre se hace imposible, así como la *epojé* y la reducción efectivamente se hacen comprensibles y se efectúan, y verdaderamente en su sentido pleno.

La psicología fenomenológica se abre según su sentido en diversos grados, porque la reducción fenomenológica misma —y eso es propio de su esencia— sólo podía abrir gradualmente su sentido, sus exigencias necesarias internas, su alcance. Toda exigencia de reflexiones nuevas, de nuevas tomas de conciencia que, por su parte, sólo eran posibles mediante la autocomprensión y las operaciones efectuadas en los otros grados. Tal como me preocupé por expresar, la reducción fenomenológica necesitó, para alcanzar el horizonte total, una «fenomenología de la reducción fenomenológica». Pero/((251)) ya para el primer grado, en el que se está dirigido hacia sujetos singulares y la efectuación de la ciencia psicofísica, respectivamente, de la biológica, se debe mantener en la posición de las preguntas abiertas; para ese grado es válido que primero se elabore su sentido cuidadosamente, y que no lo tenga ya sin más a partir de la reducciones behavioristas, con las que necesariamente se ha comenzado[20].

Con esta primera reducción todavía no se ha alcanzado lo esencial-propio del alma. Y se puede decir: la auténtica *epojé* psicológico-fenomenológica es una reducción de toda la vida natural, pero también es una actitud artificial completamente ajena al psicólogo del pasado. Por eso faltaba para lo esencial-propio de los sujetos-yo, para lo suyo anímico en general, en el que el campo de experiencia necesario de la descripción científica, y en el que primero a partir de la repetición surge el tipo conocido «percepción interna» en el sentido de la auténtica psicología y de la experiencia psicológica en general, entendida

como la experiencia de las almas según su propio ser puro, es algo tan poco inmediato y cotidiano y a ser alcanzado mediante la simple «*epojé*» del primer comienzo, que el mismo no era posible antes de la introducción del auténtico método de la *epojé* fenomenológica. De acuerdo con esto, quien se instalara en la actitud fenomenológica debía primero aprender a ver, lograr ejercitación, y en la ejercitación adquirir una conceptualización, primero torpe y vacilante, luego cada vez más determinada de lo esencial-propio suyo y de los otros. Una verdadera infinidad de fenómenos descriptivos se hace visible por ese medio y, en verdad, en la más fuerte e incondicionada de todas las evidencias, en la evidencia de esta «experiencia interna», la única auténtica.

Eso, sin duda, parece ser una fuerte exageración, pero sólo para el principiante que todavía está atado a la tradición que comenzando con la experiencia de la actitud-externa (de la actitud-sujeto-objeto natural antropológica, de la psico-mundana), primero opina que se trata de una incuestionable/((252)) mera «purificación» de la trampa de los supuestos reales, mientras el contenido anímico de experiencia ya es esencialmente conocido y expresable en el habla popular. Pero esto es un error fundamental. Si eso fuera correcto, sólo se necesitaría exponer analíticamente conceptos de la experiencia del ser humano, alcanzados a partir de la experiencia general del sujeto que piensa, siente, actúa, que vivencia alegría, pena y otras afecciones semejantes; pero esto es, por así decir, sólo el aspecto externo, lo superficial de lo psíquico, lo que de eso se ha objetivado como mundano-externo. Esto es semejante a lo que sucede con el niño que tiene experiencia de las cosas como cosas, pero no tiene idea de las estructuras internas que faltan totalmente a su apercepción de cosa. Del mismo modo al psicólogo le falta haber aprendido en sentido fenomenológico, lo que hace posible la verdadera *epojé*: a comprender lo superficial como

tal y a interrogar sus enormes dimensiones profundas, todas las apercepciones propiamente psicológicas y de ese modo todas las posibilidades, a formular preguntas propiamente psicológicas como preguntas de trabajo que ya debieran tener un horizonte de sentido pre-delineado.

Por lo tanto, la pretendida «purificación» o, como se dice a menudo, la «clarificación de los conceptos psicológicos», recién entonces hace accesible en general lo psíquico, recién pone a la vista en general su propio ser y todo lo que «se halla» en el si se penetra desde las intencionalidades externas en la internas que las constituyen intencionalmente. Allí recién en general se aprende a comprender lo que el análisis psicológico y, a la inversa, lo que la síntesis psicológica propiamente dice y qué abismos de sentido la separan de aquello que se podría comprender con el análisis y las síntesis, a partir de las ciencias de la actitud externa.

Aquella primera *epojé* es, sin duda, el comienzo necesario para una experiencia puramente anímica. Pero es válido ahora, respecto de lo puramente anímico, permanecer mirando-enderredor-penetrándolo y apoderarse de su esencialidad propia con perseverante consecuencia. Si el empirismo hubiera hecho más honor a su nombre mediante tal vínculo con la experiencia, entonces no habría podido errar la reducción fenomenológica, y nunca después sus descripciones lo habrían conducido a datos y a complejos de datos, y el mundo espiritual en su autenticidad y su/((253)) totalidad infinita no habría permanecido cerrado. ¿No es una paradoja que ninguna psicología de la tradición tampoco haya podido lograr, hasta hoy, una exposición efectiva de la percepción, de los tipos particulares de la percepción de cuerpos, o del recuerdo, o de la expectativa, de la «impatía» o de modos semejantes de presentificación; además tampoco una descripción esencial intencional del juicio ni de los demás tipos de clases, tampoco una elucidación intencional de

la síntesis de la concordancia y no-concordancia (en sus diversas modalizaciones); que no se haya tenido idea de los problemas de trabajo múltiples y difíciles que cada uno de esos títulos entraña en sí? No se tenía el campo de experiencia, no se había elaborado la esfera de hechos especiales psicológicos, el campo de las descripciones a producir; no se estaba en la experiencia efectivamente psicológica que pre-da lo psíquico, primero no-analizado, y mediante su horizonte de experiencia interno y externo predelinea indeterminadamente lo que muestra intencionalmente. ¿Para qué servía, entonces por momentos, la exigencia elevada, a menudo tan enérgicamente, de una psicología descriptiva, en la medida en que no se había reconocido la necesidad de la *epojé y* la reducción universal, por medio de las que en general recién se lograban sustratos de las descripciones y análisis intencionales y con esto un campo de trabajo? Yo no puedo hacer otra cosa que negar que la psicología, hasta hoy, haya pisado efectivamente el suelo de una psicología auténtica. Sólo si una tal psicología lo logra, se va a hacer posible aplicar y elucidar los hechos múltiples e indudablemente muy valiosos de la psicofísica y de la psicología que se apoyan en ella según su contenido psicológico efectivo, elucidar los miembros que efectivamente por ambas partes son articulantes de la regulación empírica.

Tan grande es el poder de los prejuicios que ya hace décadas que llegaron a ser expuestas la *epojé* y la reducción en diversos grados de desarrollo, sin que se haya logrado más que transposiciones que tergiversan el sentido de los primeros resultados de la descripción intencional auténtica en la antigua psicología. Nuestras subsiguientes reflexiones —tal como yo lo espero— harán posible la correspondiente transparencia y claridad en cuanto a la seriedad con que hay que tomar la expresión de tergiversación de sentido para tales transposiciones,/((254)) como arrancando a partir de la toma de conciencia de sí mismo últi-

ma-madurada. Además se allanará la dificultad de que tal «discurso del método», tal como se lo proyecta aquí, como resultado de las investigaciones concretas de decenas de años que lo preceden no pueden co-obrar como base concreta, sobre todo porque aun los escritos publicados sólo pueden tener un auténtico efecto a partir de una comprensión de la reducción efectiva, sin duda siempre muy difícil. En lo que sigue se elucidará con toda claridad por qué se dice esto, aunque entonces se introduce la reducción como trascendental.

Ésa es ahora nuestra próxima tarea, una tarea muy urgente para la elucidación del sentido auténtico de la *epojé,* traer a la evidencia que aquello comprensible de suyo de la interpretación natural de la universalidad en la que se debe efectuar la *apojé,* en realidad es una mala interpretación. Es radicalmente erróneo, según la marcha de los modos de comportamiento de los seres humanos respecto del mundo circundante real, de su singular reducción a lo psíquico, opinar después en general que la reducción universal consiste en la actitud de purificar reductivamente todas las intencionalidades singulares que se presenten y entonces, después ocuparse en detalle. Ciertamente, en mi autoconciencia, reflexionando sobre mí mismo, me encuentro como viviendo en el mundo, de modo que soy afectado por las cosas singulares, ocupado con cosas singulares, y así la reducción produce continuamente representaciones singulares, sentimientos singulares, actos singulares. Pero en eso no debo, como la psicología de los «datos sobre una conciencia-pizarra», pasar por alto que esta «pizarra» como pizarra tiene conciencia de sí misma, conciencia de que está en el mundo y que es consciente del mundo: yo tengo continuamente conscientemente cosas singulares del mundo, como las que me interesan, se mueven, molestan, etc., pero en eso tengo continuamente conciencia del mundo mismo, como el mundo en que yo mismo estoy, aunque el mundo no está allí como una cosa, afectándo-

me como las cosas o en un sentido semejante, como un objeto de que me ocupo. Si el mundo no fuera consciente como mundo, aun sin que él pueda ser objetivamente como un objeto ¿cómo podría yo reflexivamente/((255)) abarcar el mundo con la mirada y poner en juego el conocimiento del mundo, y con eso alzarme yo mismo por encima del simple vivir-directo que continuamente va a las cosas? ¿Cómo tengo yo, cómo tenemos todos nosotros permanentemente conciencia de mundo? Cada cosa que experienciamos, con la que siempre tenemos que hacer, y nosotros mismos, cuando reflexionamos sobre nosotros mismos, se da en sí misma, queramos o no prestar atención a eso, como cosa en el mundo, como cosa en el campo de percepción correspondiente, y este como recorte perceptivo del mundo. Nosotros podemos prestar atención a eso, y dirigir nuestras preguntas en ese permanente horizonte de mundo y lo hacemos constantemente.

La reducción psicológica tiene que reducir, entonces, juntos la conciencia de la cosa singular y su horizonte de mundo, y de este modo toda reducción es universal-del-mundo.

Eso es un *apríori* para la psicología; no se puede concebir ningún psicólogo, que al interrogar lo psicológico, no tenga ya conciencia de mundo, respectivamente, no se halle en ocupación despierta con objetos que necesariamente llevan consigo sus horizontes, y representándose ‹a los› otros pueda representarlos diferentes de él mismo, como ser humano en la conciencia de mundo que al mismo tiempo es conciencia de sí mismo: conciencia de sí mismo como siendo en el mundo.

Eso, y tal vez mucho del mismo tipo, forma parte del comienzo, de la primera instauración de una psicología, sería equivocado pasarlo por alto, como si el físico que comenzara una doctrina de los cuerpos, pasara por alto que la extensión pertenece a la esencia de un cuerpo. Pero sin duda, lo que en la fundación de un método fisicalista se lleva a cabo sin obstácu-

los es lo siguiente: observar las estructuras *a priori,* dejarse conducir por ellas, hacer de ellas un sistema de normas científico propio, como la matemática, convertirlo en fundamento metódico, eso tenía dificultades extraordinarias y raras, si debía convertirse en psicología, a pesar de todas las aparentes analogías con la física. Lo que en el método fisicalista es algo relativamente fácil, es efectuar la abstracción universal de la naturaleza y dominarla matemáticamente en su idealización, eso se complica aquí donde debe instalarse la contraabstracción: conciencia de mundo y conciencia de sí mismo deben volverse temas universales a partir de fundamentos más profundos en difíciles reflexiones previas metódicas./

((256)) La psicología, la ciencia universal de lo anímico puro en general —en eso consiste su abstracción— necesita la *epojé y* ella debe reducir de antemano para todas las almas su conciencia de mundo, en lo suyo correspondiente, en su haber correspondiente y modalizaciones. A eso pertenece cada apercepción de sí mismo con sentido de valideces, habitualidades, intereses, disposiciones, etc., que se predican de cada uno en cada caso, las experiencias correspondientes, juicios que efectúa en cada caso, etc., cada uno es mentado en el modo como se aparece a sí mismo, pero al mismo tiempo es mentado como estando en el mundo; ‹todo eso› debe ser reducido.

Pero no debiéramos omitir la pregunta: ¿cómo tiene él la conciencia de mundo más próximo, mientras tiene la apercepción de sí mismo como este ser humano? Allí vemos pronto, de nuevo, como un *apriori,* que la conciencia de sí mismo es inseparable de la conciencia extraña; es impensable, y no es acaso un mero *factum,* que yo, ser humano, estuviera en un mundo sin que yo fuera un ser humano. Nadie necesita estar en mi campo de percepción, pero los congéneres son necesariamente como efectivos y conocidos y probablemente nos salen al encuentro como horizonte abierto. Yo estoy fácticamente en un

presente de congéneres y en un horizonte abierto de congéneres, yo sé de mí fácticamente en un nexo generativo, en la corriente unitaria de una historicidad, en la que este presente, el humano y el presente histórico del mundo suyo consciente es el de un pasado histórico y de un futuro histórico. Yo puedo, sin duda, modificar la ‹conciencia de mundo› de modo ficticio y libremente, pero la forma de la generatividad y de la historicidad es inquebrantable, del mismo modo que la pertinente forma para mí como yo-único de mi presente de percepción original, como presente de un pasado recordable y de un futuro previsible. Sin duda, cuánto sea el alcance de este *aprion* desde el punto de vista del contenido, cómo haya de ser formulado en leyes estrictas y fijas, por así decir, como una ontología de la conciencia de mundo y de la conciencia de sí mismo, esa es una pregunta importante abierta; pero en todo caso es una pregunta que interesa al sentido de la *epojé* universal y que concierne a lo que hay que alcanzar en ella como fenómeno reducido de la psicología interior, por lo tanto como lo que hay que captar como tema psicológico desde el comienzo. El psicólogo,/((257)) naturalmente, deberá efectuar la *epojé* y la reducción a partir de sí mismo y, en primer lugar, en sí mismo; debe partir de su experiencia de sí mismo originaria y de su conciencia de mundo propia originaria: la apercepción por sí mismo de su sí mismo como ser humano, a quien en cada caso atribuye todo lo que él se atribuye —ser este buen ser humano o este pecador y con todo lo demás que él supuestamente es— pierde todo eso en la medida en que se transforma en desinteresado observador de si mismo, [pierde] toda validez co-operante, en tanto que la validez misma con todo su valer y con todo lo que vale como tal, se convierte en fenómeno de todo, de lo que no se ha perdido absolutamente nada. Sólo que de todo eso él tiene una conciencia originaria que es lo primero que él ha reducido; entre eso reducido se halla su conciencia de mundo en su momentaneidad (*je-*

weiligkeit) fluyente y en su historicidad, con todo lo que le asigna al mundo en cuanto a espacio-temporalidad y contenido. Por medio de la reducción, este mundo —y él no tiene otro que para él tenga validez (otro mundo no tendría ningún sentido para él)— se convierte en mero fenómeno.

Él debe haber efectuado la *epojé*, tal como lo ha hecho en la experiencia de sí mismo, también en la experiencia del otro, y de antemano en toda posible experiencia del otro; todos los seres humanos se vuelven puras almas, sujetos-yo de apercepciones de sí mismos y del mundo que deben ser tematizados por sí mismos puramente según la correlación entre validar y lo que es validado. Pero ahora pensemos que cada uno en su intercambio con otros, en su conciencia de mundo tiene al mismo tiempo conciencia del extraño en lo correspondiente de este extraño, a cuya intencionalidad, de modo sorprendente, accede con su intencionalidad y viceversa, que en eso la validez de ser del extraño y la propia se enlazan siempre y necesariamente, en los modos de la concordancia y de la no-concordancia, que siempre y necesariamente mediante la recíproca corrección finalmente llega a una conciencia concordante respecto de la validación del mismo mundo en común con las mismas cosas, que uno capta de un modo y el otro de otro modo. Cada conciencia de mundo ya es, de antemano, conciencia y, en verdad, en el modo de la certeza de ser de uno y el mismo mundo para todos, para los conocidos y para los no-conocidos, para todos los sujetos que posiblemente se encuentren, ya que todos de antemano deben ser ellos mismos sujetos en este mundo; yo a partir de mí mismo y todo otro tiene orientado su mundo a partir de sí mismo, mundo que otros/((258)) presuponen tenido por los otros tal como el que tiene cada uno por sí mismo, el mismo que de nuevo tienen los otros, y así se presuponen en mediaciones de nexos intencionales, como sujetos para una apercepción en común del mundo, mientras cada uno tiene su

mundo propio en su apercepción de sí mismo. Y eso en un cambio que fluye interminablemente, que se halla también en permanente cambio de corrección recíproca. Con otras palabras, cada uno de nosotros tiene su mundo de la vida, mentado como el mundo para todos. Cada uno lo tiene con el sentido de una unidad-polar de mundos mentados relativo-subjetivamente que, en el cambio de la corrección se transforman en meras apariciones del mundo, del mundo de la vida para todos, de la unidad intencional que se mantiene continuamente, también un universo de detalles, de cosas. Eso es el mundo, otro no tiene en absoluto sentido para nosotros; y en la *epojé* ese mundo se vuelve fenómeno, y lo que entonces queda no es una multiplicidad de almas separadas, cada una reducida a su pura interioridad sino que así como hay una única naturaleza universal como una conexión unitaria cerrada en sí misma, del mismo modo, sólo hay una conexión anímica única, una conexión totalizadora de todas las almas unidas, no con lo externo sino con lo interno, vale decir mediante el uno en el otro intencional de la comunitarización de su vida. Toda alma, reducida a su interioridad pura, en su ser-para-sí y en su ser-en-sí, tiene su propia vida originaria. Y sin embargo, forma parte de ella, de modo originario propio, tener la correspondiente conciencia de mundo, y en verdad por medio de que ella tiene experiencia impática, conciencia experienciante de los otros como los que tienen mundo, esto es, como los que aperciben en las apercepciones en cada caso propias.

Tal como cada sujeto-yo tiene un campo de percepción originario, en un horizonte a ser abierto en actividad libre, que conduce a campos de percepción siempre nuevos, siempre de nuevo predelineados determinada-indeterminadamente, así cada uno tiene su horizonte de impatía, el de su co-subjetividad, a ser abierto por intercambio directo e indirecto, con articulación de otros, cada uno es otro para el otro, que siempre de

nuevo pueden tener otros, etc. Pero eso quiere decir que cada uno tiene el mundo orientado de tal modo que tiene un núcleo de lo relativo-originariamente dado, y en verdad como núcleo de un horizonte que es una denominación para una intencionalidad complicada y que en toda indeterminación, no obstante, tiene validez en común y anticipante/((259)). Pero al mismo tiempo, eso quiere decir que en la intencionalidad fluyente viviente en que consiste la vida de un sujeto-yo, en el modo de la impatía y del horizonte de impatía, todo otro yo de antemano ya está intencionalmente implícito. En la *epojé* universal que efectivamente se comprende a sí misma, se muestra que para las almas en su esencialidad-propia no hay en general ninguna separación entre ellas. Lo que en la actitud mundano-natural del mundo de la vida, antes de la *epojé*, aparece como un ser-fuera el uno respecto del otro, mediante la localización de las almas en los cuerpos vividos, se transforma, en la *epojé*, en un uno-en-el-otro puro intencional. Con eso se transforma el mundo, el simplemente existente, y en él la naturaleza existente, en el fenómeno generalizado «mundo», «mundo para todos los sujetos efectivos y posibles», de los cuales ninguno puede sustraerse a la implicación intencional que de antemano pertenece al horizonte de cada sujeto.

Es así que vemos con sorpresa, según pienso, que en la pura efectividad de la idea de una psicología descriptiva, la que quiere dejar que llegue a la expresión lo esencial-propio de las almas, necesariamente se efectúa el paso de la *epojé* y la reducción psicológico-fenomenológica, a la *trascendental*; y nosotros vemos que aquí no hemos hecho otra cosa y que no podíamos hacer otra cosa que repetir la consideración de los rasgos fundamentales, que antes, debimos llevar a cabo con un interés totalmente diferente, no por el de una psicología como ciencia positiva sino por una filosofía universal y por lo tanto trascendental.

Pero con esto se repite también la necesidad de pensar la corrección efectuada en este modo más próximo de la *epojé y* de la reducción. Con cientificidad objetiva, a la que también aspira la psicología, observamos que para los seres humanos, precisamente como las demás cosas en el mundo, también para ellos objetividad significa desconexión de todo lo meramente subjetivo, por lo tanto también de nosotros mismos como subjetividad funcionante, en cuyo funcionar surge el sentido de ser del mundo en general. Yo, como psicólogo, me permito, entonces, darme cuenta de que yo en tales reflexiones ya dirigidas a construcciones intencionales del mundo tengo a los otros mediante el modo de experiencia de la impatía como realidades-efectivas que están allí, con los que yo me sé simplemente/((260)) en comunidad. Pero si yo practico la *epojé* reductora en mí y en mi conciencia de mundo, con eso también los otros seres humanos —tal como el mundo en general— caen ante la *epojé*, por lo tanto son para mí sólo fenómenos intencionales. Con esto, la reducción radical y perfecta al *ego único absoluto* del psicólogo puro, que en esto primero es absolutamente aislado, que como tal ya no tiene validada la validez de sí mismo como ser humano como existente real en el mundo, sino que el sujeto puro es el de su intencionalidad universal y pura, con todas sus implicaciones, alcanzadas mediante la reducción. Este es el ego apodíctico, apodícticamente existente en sus intencionalidades apodíctica-mente incluidas en el mismo y que deben ser abiertas. Y si en estas intencionalidades se alcanza —y en eso, esencialmente— el ser-con de otros sujetos como implícitos en otros egos, con esto es necesario probar la separación originaria entre el yo y el otro; del mismo modo, la única tarea principal de la psicología pura intencional es hacer comprensible la función subjetiva y pura por el camino de la progresiva reducción de la validez del mundo, a partir de la que el mundo como «mundo para todos nosotros», a partir de mí, a partir del ego,

es mundo para todos, y con el contenido correspondiente. La generalidad vacía de la *epojé* todavía no aclara nada, es sólo el portal de ingreso pasando el cual puede ser descubierto el nuevo mundo de la pura subjetividad. El descubrimiento efectivo es cosa del trabajo concreto, sumamente difícil y diferenciante.

Un resultado importante debe todavía ser destacado con una palabra. Nuestras consideraciones muestran que la *epojé* no sólo se desvirtuaría en la reducción singular dentro del alma singular, sino que ella también como reducción singular que circule de alma a alma se desvirtuaría. Todas las almas configuran una unidad única, a ser desplegada sistemáticamente por la fenomenología, unidad de la intencionalidad en implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares; lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional/((261)).

§72. La relación entre la psicología trascendental y la fenomenología trascendental como acceso apropiado al conocimiento puro de sí mismo. Definitivo abandono del ideal objetivista en la ciencia del alma

El sorprendente resultado de nuestra investigación puede también, tal como parece, expresarse del siguiente modo: no hay una psicología pura como ciencia positiva, una psicología que quiera investigar universalmente al ser humano que vive en el mundo, como cosa real en el mundo, así como otras ciencias positivas, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Sólo hay una psicología trascendental que es idéntica a la filosofía trascendental. Debemos ahora reflexionar acerca de en qué sentido eso debe ser corregido. Naturalmente sería erróneo decir que no podría haber una psicología como ciencia sobre la base del mundo pre-dado, por lo tanto, sencillamente como del ser humano (y luego animales) en el mundo. Es seguro que ninguna psicología es posible en el sentido de no preguntar

por lo esencial-propio puro del ser anímico, y del mismo modo es seguro que esto no se puede lograr, por así decir, gratis, como algo hacia lo que sólo es necesario mirar y que ya está ahí, aunque no se le preste atención. Todo lo que de ese modo está ahí pertenece al mundo del que ve eso, lo apercibido, y cae dentro del ámbito de lo que se ha de reducir. Pero si es necesaria la *epojé* universal, que abarca todo tener-conciencia-de-mundo, el psicólogo, mediante esa *epojé*, pierde la base del mundo objetivo. Por lo tanto, la psicología pura en sí misma es idéntica a la psicología trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental. Esto es indiscutible. Pero ahora recordemos lo que reconocimos antes acerca de la reducción fenomenológica como un cambio de actitud a partir de la actitud mundana natural. A partir de ese cambio de actitud podemos regresar nuevamente a la actitud natural, ya que la psicología pura, como ya dijimos, como toda ciencia y toda vida profesional, tiene su tiempo profesional y la *epojé* de su tiempo profesional. En el tiempo en que soy fenomenólogo trascendental o fenomenólogo puro, estoy exclusivamente en la conciencia de mí mismo trascendental, y soy mi tema exclusivamente como ego trascendental según todo lo intencionalmente implícito en él. Aquí no hay nada de/((262)) objetividad simplemente; aquí hay objetividad, cosas, mundo y ciencias del mundo (por lo tanto todas las ciencias y las filosofías positivas incluidas) sólo como mías, fenómenos del ego trascendental. Todas las valideces de ser que yo puedo efectuar y quiero efectuar como investigador trascendental, se refieren a mí mismo, pero precisamente con esto también a las «impatías», percepciones del extraño, que se presentan entre mis intencionalidades originales efectivas y posibles. En virtud de la reducción, «los otros», a partir de ser para mí seres humanos, devienen *alter* egos que para mí existen con el sentido de ser implicaciones intencionales de mi vida intencional originaria. Entonces también vale lo contrario: yo estoy

implícitamente en ellos con toda mi vida originaria, y del mismo modo todos entre sí. Lo que digo allí científicamente, lo digo a partir de mí y a mí, pero con eso, paradojalmente, aludo también a todos los otros como trascendentalmente implícitos en mí e implícitos el uno en el otro. La psicología pura no conoce sino lo subjetivo; y permitir dentro de eso algo objetivo como existente ya significa abandonarla. La interminable investigación psicológica como trascendentalmente pura concierne a este intencional uno-en-el-otro de los sujetos y de su vida trascendental y se lleva a cabo necesariamente en la forma orientada en mi derredor. Sólo de este modo circunscribo en la toma de conciencia egológica de mí mismo mi esfera originaria (la de la «primordialidad») y descubro en su entretejimiento síntesis e implicaciones intencionales en sus grados de modificación intencional. Mientras pongo fuera de juego en forma metódica todas mis impatías en una suerte de *epojé* en la *epojé y* sólo las conservo como mis vivencias, llego a las estructuras esenciales de una vida originaria. Si yo pongo como válida la impatía (en co-efectuación, según sus correlatos de validez intencionales), entonces se vuelven estructuras esenciales de todo alter-ego pensable por mí, y mediante la impatía surgen los problemas de la generalidad y de sus formas esencialmente peculiares, precisamente las mismas que en la observación natural del mundo ingresan como objetivadas, esto es, como familia, pueblo, comunidad de pueblos, y a partir de allí, como estructuras esenciales de la historicidad humana; pero aquí, reducidas, se producen las estructuras esenciales de la historicidad absoluta, vale decir,/((263)) aquellas de una comunidad trascendental de sujetos, y una comunidad tal que en estas formas, las más generales, como formas aprióricas diferenciadas que viven intencionalmente comunitarizadas, tiene en si ef mundo como correlato intencional de validez y lo recrea continuamente, en formas y grados siempre nuevos de un mundo cultural. Lo

puesto sistemáticamente en marcha con el más estricto de todos los métodos pensables, precisamente el de la subjetividad trascendental que toma conciencia de sí misma apodícticamente y se despliega a sí misma apodícticamente, es precisamente la filosofía trascendental; y así, la psicología pura no es y no puede ser otra cosa que aquello que de antemano se buscaba con propósito filosófico, como filosofía absolutamente fundamentada, y que sólo se podía cumplir como filosofía trascendental fenomenológica. Yo, como psicólogo puro o como filósofo trascendental no he dejado con esto de ser un ser humano, tampoco se ha cambiado en lo más mínimo el ser efectivo del mundo y de todos los seres humanos y demás seres del mundo. Tampoco ha dejado de tener este particular interés mundano lo que lleva por título: ciencia universal del ser humano en vista de su ser anímico, de lo anímico suyo individual y social; yo vuelvo, entonces, a la actitud natural de acuerdo con el cambio profesional: asumo mi trabajo como psicólogo sobre la base de mundo. Justamente como psicólogo yo estaba obligado a decidirme a configurar una psicología pura. Por lo tanto, a menudo se trata de algo semejante a la forma en que el interés del investigador de la naturaleza exige y había exigido la configuración de una matemática pura, si ésta no hubiera resultado ya de antemano obra de un interés teórico propio. De hecho, para una auténtica psicología y para la exactitud que le es esencialmente propia, la filosofía trascendental desempeña el papel de la ciencia apriórica a la que ha recurrido en todos sus conocimientos efectivamente psicológicos, cuyos conceptos estructurales aprióricos ha debido aplicar a lo empírico mundano. Por cierto, una diferencia enorme se hace manifiesta en esta mostración del paralelo auténtico entre psicología y ciencia de la naturaleza, entre psicología y toda ciencia positiva en general. El psicólogo, que busca lo puramente anímico, en la necesidad absolutamente inevitable de poner fuera de juego todas las con-vali-

daciones reales, efectúa/((264)) la *epojé* y, de nuevo inevitablemente, llevándola a cabo metódicamente en tomas de conciencia difíciles, se libera a sí mismo de la ingenuidad que afecta inconscientemente toda vida mundana y toda ciencia objetiva. En lo infra-científico cotidiano de la vida natural, cada uno cree tener conocimiento de sí mismo y conocimiento del mundo, por cierto él puede estimar con tanta modestia la perfección de ese conocimiento, que a menudo se equivoca, pero sabe que ese conocimiento debe ser mejorado, y cualquiera cree de modo semejante tener conocimiento del mundo, por lo menos el de su entorno próximo. La ciencia positiva dice que eso sería una ingenuidad, ella produce el verdadero conocimiento con sus métodos científicos. El psicólogo no quiere sino lo mismo que las ciencias positivas, cuya meta ya ha sido lograda, él no busca sino un método de cientificidad positiva, superar el conocimiento cotidiano de sí mismo y el conocimiento humano. Pero mientras él se ve obligado a configurar el método de la reducción fenomenológica, descubre que propiamente nadie efectivamente en su conocimiento de sí mismo en su verdadero y efectivo sí mismo, alcanza el ser para él propio como sujeto-yo y, como sujeto, todos sus conocimientos del mundo y las operaciones mundanas, que éste más bien sólo se muestra mediante la reducción y que la psicología pura no sería otra cosa que el interminable y penoso camino del auténtico y puro conocimiento de sí mismo; pero incluido allí el conocimiento del ser humano como conocimiento de su ser verdadero yoico o anímico; y, en consecuencia, no menos conocimiento del mundo; por lo tanto el verdadero ser del mundo que, por principio, nunca pueden alcanzar las ciencias positivas, por muy exitosas que sean. Lo que ellas llaman conocimiento del mundo, eso es conocimiento de las cosas del mundo, sus géneros y especies, sus enlaces y separaciones, sus cambios y sus no-cambios, sus leyes del ser constantes en el cambio de las transformaciones,

de su estructura omniabarcadora, formas y la legalidad de éstas, con las que está enlazado todo ser de las cosas. Pero todos sus conocimientos, todas sus preguntas y respuestas, todas sus hipótesis y sus verificaciones están o se mueven sobre la base del mundo pre-dado; el mundo es la presuposición constante, lo que está en cuestión es sólo lo que él es, lo que le sobreviene en el paso de las inducciones de lo conocido a lo desconocido/((265)). El mundo no es una hipótesis en el sentido que las hipótesis solo pueden tener para la ciencia positiva; tal vez como hipótesis de la positividad son precisamente hipótesis sobre la estructura de los sistemas de la Vía Láctea, todas las hipótesis de la positividad son precisamente hipótesis sobre la base de la «hipótesis» del mundo, para la que, en el mismo sentido, sería un contrasentido buscar una fundamentación positivo-científicamente. De hecho, sólo a partir de la psicología o la filosofía trascendentales podemos ver y comprender lo que falta aquí, como cuestionamiento de la «hipótesis»-mundo, qué es eso y qué exige eso al cuestionarla. Como sujetos funcionantes todos nosotros somos plenamente extra-temáticos, en cierta medida, olvidados; [sujetos] en y a partir de cuyo funcionar el mundo es para nosotros, fuera de validez con el contenido de momentaneidad que en nosotros adquiere sentido y da sentido. No se puede decir, en forma de teoría de conocimiento empírico, que con Locke la subjetividad funcionante ha sido descubierta desde hace mucho. Pues, o bien era psicología de la positividad y hablaba de seres humanos como de sujetos funcionantes, por lo tanto presuponía la base del mundo y se movía en círculo; o bien ella ponía efectivamente en cuestión esa base, como Hume, que en eso fue mucho más radical que Kant, aunque después se precipitó en un solipsismo y escepticismo paradojal y en todo caso en una incomprensibilidad brumosa del ser del mundo. La razón se nos hizo evidente. Se había anunciado en general el problema de la validez del fundamento del mundo

como mundo, que es lo que es a partir del conocimiento efectivo y verdadero, a partir de la subjetividad funcionante efectiva y posible. Pero había que superar las poderosas dificultades para que el método de la *epojé* y de la reducción, no sólo para comenzar sino para ser llevadas a su plena comprensión, y con esto primero a descubrir la subjetividad absolutamente funcionante, no como la humana sino, como en la humana, o como primero en la humana se objetiva a sí misma.

Es una ingenuidad, tal como lo reconocimos, mantenerse antropológico-mundanamente en la correlación-sujeto-objeto e interpretar mal las mostraciones fenomenológicas de mis primeros pasos como las de esta correlación. Eso significa ser ciego precisamente para los grandes problemas de esta paradoja, que el ser humano, y en la comunitarización la humanidad, es sujetividad/((266)) para el mundo y al mismo tiempo debe ser en él objetiva y mundana. El mundo que para nosotros es, es el que tiene sentido y adquiere sentido siempre nuevo en nuestra vida humana, sentido y también validez. Eso es verdad, y también es verdad que, según el conocimiento, para nosotros, los seres humanos, nuestro propio ser precede al ser del mundo, pero no por eso según la realidad-efectiva del ser. Pero la correlación trascendental entre el mundo en la vida trascendental del sujeto constituyente y el mundo mismo tal como él se predelinea y se verifica constantemente como idea-polo en la comunidad viviente de la intersubjetividad trascendental, no es la correlación enigmática que transcurre en el mundo mismo. En la concreción de la intersubjetividad trascendental, en su enlace viviente universal se halla el polo, respectivamente, el sistema de polos individuales que se llama mundo, exactamente tan incluido como objetividad intencional como en cualquier intención que le corresponde, simplemente inseparable de su relativa concreción. Hasta aquí, todas las discusiones sobre idealismo y realismo todavía no han hecho llegar a la conciencia el

auténtico problema que se busca detrás de toda teoría del conocimiento que sigue encubierto, por no decir que ellas no habrían captado la reducción trascendental, en su difícil sentido de portal de ingreso al auténtico conocimiento de sí mismo y conocimiento del mundo.

Sin embargo, se nos formulará la pregunta acerca de cómo puede, propiamente, la psicología pura que con la subjetividad trascendental ha abandonado la base mundana, servir al psicólogo, en su trabajo positivo sobre esa misma base; a él no le interesa la interioridad trascendental sino la interioridad que existe en el mundo, le interesan los seres humanos que se presentan en el mundo y las comunidades humanas, y si él habla de vida anímica y de las características de una persona, y formula o formulara preguntas semejantes relativas a las comunidades, de ese modo él se refiere sólo a lo que se presenta en el mundo como real, él mienta eso experienciable que acontece en el ser humano real y en su conciencia humana de sí mismo, mediante la experiencia de sí mismo libre de prejuicios y respecto de los otros mediante la experiencia del extraño. Para eso es suficiente el primer grado de la *epojé* y de la reducción que todavía no hemos reconocido como la propiamente trascendental o como la primera en una determinación más alta de sí mismo. Los seres humanos están en/((267)) su hacer y omitir humano, referidos a las realidades que valen para él mismo, el psicólogo no debe con-validar lo que ellos tienen por real, etc. ¿Y entonces no tiene el dualismo psicofísico o psicofisiológico su legitimidad empírica para el mundo, cualquiera sea su significación trascendental, y un planteamiento de tarea de la psicología del ser humano y de los animales, análoga a la científico-natural?

Los viejos intentos regresan; pasando por alto las objeciones principialistas con las que habíamos comenzado en lo referente a la localización y la causalidad, aquí hay que decir ante todo, que sólo ‹mediante› la absoluta falta de prejuicios, alcanzada

por medio del insuperable radicalismo de la plena *epojé* trascendental, se hace posible una efectiva liberación de los intentos tradicionales, y eso quiere decir que sólo recién entonces, en posesión de la totalidad de lo subjetivo en que el ser humano, la comunidad humana enlazada interna-intencionalmente y el mundo en que ellos viven están incluidos ellos mismos intencional y objetivamente, se hace posible ver eso que nosotros señalamos como el cómo de los modos de darse, e investigarlo sistemáticamente. Pero sólo con esto se podía descubrir que todo lo dado mundano es dado en el cómo de un horizonte, que en el horizonte hay implícitos otros horizontes, y finalmente cada uno como dado mundano trae consigo el horizonte de mundo y sólo por ese medio es consciente como mundo. W. James fue, hasta donde llega mi conocimiento, el único que bajo el título *funges*, prestó atención al fenómeno del horizonte, ¿pero cómo él habría podido interrogarlo sin la comprensión de la objetividad intencional y de las implicaciones alcanzadas fenomenologicamente? Pero cuando eso sucede, la conciencia de mundo se libera de su anonimato; así ya se lleva a cabo la irrupción en lo trascendental. Cuando eso sucede y se accede al campo de trabajo trascendental como el de la subjetividad total y universal, entonces, en el regreso a la actitud natural, pero ya no más a la ingenua, se produce lo admirable: que las almas de los seres humanos, con el progreso de la investigación fenomenológica, caen en un movimiento admirable de su propio contenido anímico. Pues todo nuevo conocimiento trascendental se transforma en necesidad esencial para un enriquecimiento del contenido del alma humana. Yo soy, en efecto/((268)) como yo trascendental, el mismo que en la mundanidad es un yo humano. Lo que de la humanidad estaba oculto para mí, lo descubrí en la investigación trascendental. Ella misma es un proceso histórico-mundano, en la medida en que ella no sólo enriquece la historia de la constitución del mundo con una nueva ciencia,

sino que enriquece el contenido del mundo en todos los aspectos. Todo lo mundano tiene su correlato trascendental; para cada nuevo descubrimiento hay para el investigador de lo humano, para el psicólogo, nuevas determinaciones del ser humano en el mundo. Ninguna psicología positiva que no disponga de la psicología trascendental que ya está en marcha puede descubrir tales determinaciones del ser humano y del mundo. Todo eso es evidente, y sin embargo, es paradojal para todos nosotros, quienes hemos sido educados en los viejos hábitos de pensar seculares, en parte milenarios. Se muestra de un modo nuevo la diferencia abismal entre la matemática, entre toda ciencia apriórica del mundo, y la fenomenología como psicología apriórica, vale decir, como doctrina de las esencias de la subjetividad trascendental. El *apriori* de la naturaleza «precede al ser del mundo», pero de modo tal que los progresos del conocimiento del *apriori* matemático puede influir en el ser mismo de la naturaleza. La naturaleza es en sí lo que ella es, y es en sí matemáticamente; sea que nosotros sepamos o no sepamos del conocimiento matemático, está todo decidido de antemano como matemática pura y aun como naturaleza. Eso es así según la hipótesis dominante que condujo la ciencia de la naturaleza durante siglos. Pero para el mundo como mundo, que contiene también seres espirituales, eso es de antemano un contrasentido, en eso un espíritu a la manera de Laplace, es impensable. La idea de una ontología del mundo, la idea de una ciencia objetiva, universal del mundo que tuviera detrás un *apriori* universal según el cual fuera cognoscible *more geométrico* todo mundo fáctico posible —esta idea ya disponible desde Leibniz— es un sinsentido. Para el ámbito de las almas, por principio, no hay tal ontología, no hay ninguna ciencia del tipo del ideal matemático-fisicalista, aunque el ser anímico es investigable en universalidad trascendental y de modo completamente sistemático, y en la generalidad esencial principial investigable en la forma de

una ciencia apriórica. La fenomenología nos libera del antiguo ideal objetivista del/((269)) sistema científico, de la forma teorética de la ciencia matemática de la naturaleza, y luego nos libera de la idea de una ontología del alma, que podría ser análoga a la física. Sólo la ceguera para lo trascendental, tal como sólo es experienciable y reconocible mediante la reducción fenomenológica, hace posible en nuestro tiempo revivificar el fisicalismo, en la forma transformada del matematicismo logicista, de este abandono de la tarea que la historia nos legó, de una filosofía a partir de la última intelección y a partir de la universalidad absoluta, en la que no puede haber ninguna pregunta no preguntada, nada obvio no comprendido. Llamar al fisicalismo filosofía sólo quiere decir entrega a una equivocación como una realización de nuestra confusión en el conocimiento, en la que estamos desde Hume. Se puede pensar la naturaleza como multiplicidad definida y poner esta idea hipotéticamente como fundante; pero en esa medida el mundo es mundo del conocimiento, para ella una idea de mundo consciente, el mundo con seres humanos, es un contrasentido en una medida insuperable.

‹§73. Conclusión:› La filosofía como toma de conciencia de sí mismo, actualización de sí misma de la razón[21]

La tarea que el filósofo se propone, su meta vital como filósofo es la siguiente: ciencia universal del mundo, saber universal, definitivo, universo de verdades en sí respecto del mundo, del mundo en sí. ¿Cómo se relaciona esto con la meta de su accesibilidad? ¿Puedo comenzar con una verdad, con una verdad definitiva? ¿Una verdad definitiva, una verdad en la que yo pueda decir algo acerca de un existente en sí, de lo definitivo seguro sin lugar a dudas? Si yo ya tuviera tales verdades «inmediatamente evidentes», podría, de modo mediato, deducir nuevas verdades, ¿pero dónde tengo esas verdades? Si hubiera para mí algún existente en sí, mediante experiencia inmediata, tan in-

dudablemente cierto, ¿podría yo expresar verdades en sí inmediatas, con conceptos descriptivos, inmediatamente a partir de la experiencia, adecuándose al contenido de la experiencia? ¿Pero cómo resulta esto respecto de toda/((270)) y de cada experiencia de lo mundano, de aquello que yo tengo con certeza inmediata como siendo espacio-temporal? Tengo certeza, pero esa certeza puede modalizarse, puede volverse dudosa, disolverse en ilusión en el curso de la experiencia: ninguna expresión de experiencia inmediata me da un existente tal como él es en sí, sino uno mentado con certeza que en el cambio de mi vida experienciante debe verificarse. Pero la mera verificación que se halla en la concordancia de la experiencia efectiva no acredita ante la posibilidad de la ilusión.

Yo soy el yo que tiene experiencias en general como yo viviente (pensando, valorando, actuando), soy necesariamente el yo que tiene su tú, su nosotros y su vosotros, el yo de los pronombres personales. Y del mismo modo, necesariamente, yo soy y nosotros somos en comunidad yoica, correlatos de todo aquello que nosotros designamos como existentes mundanos, lo que nosotros al designar, al nombrar y al discutir en el fundamentar cognoscente siempre ya presuponemos como lo experienciable en común, como lo que en la comunidad de vida consciente, no como una individualmente aislable sino como interiormente comunitarizada, está para nosotros ahí, está efectivamente, vale para nosotros; pero constantemente igual, de modo que el mundo es nuestro mundo en común, necesariamente con validez de ser; sin embargo, de modo semejante, en lo particular, puedo estar en contradicción con el que es otro para mí, como conmigo mismo, puedo caer en la duda o en la negación del ser. ¿Cómo y dónde tengo yo ahora un existente en sí definitivo? Ni la experiencia, ni la experiencia comunitaria y la corrección recíproca, tal como la propia experiencia personal y la corrección de sí mismo, no cambian nada en la re-

latividad de la experiencia, ella es también relativa como experiencia comunitaria, y de ese modo todas son expresiones descriptivas necesariamente relativas, y todas las conclusiones pensables, deductivas o inductivas, son relativas. ¿Cómo puede el pensar producir algo que no sea verdades relativas? El ser humano de la vida cotidiana, sin embargo, no carece de razón, él es un ser pensante, él tiene *kathólou* frente al animal, por eso él tiene habla, descripción, infiere, formula preguntas acerca de la verdad, ¿pero tiene para él algún sentido la idea total «verdad en sí»? Sin embargo, no es una ficción, no es un invento carencia-do e insignificante, sino uno tal que eleva al ser humano a un nuevo nivel, respectivamente,/((271)) está llamado a elevarlo a una nueva historicidad de la vida humana, cuya entelequia es este nuevo ideal y la práctica filosófica o científica orientada según ese ideal, la metódica de un pensamiento científico de una especie nueva.

El en-sí significa tanto como objetivo, por lo menos del modo como en las ciencias exactas lo objetivo se ubica frente a lo meramente subjetivo; este último como aquello que lo objetivo sólo debe señalar o donde lo objetivo sólo debe aparecer. La tarea es: [captar] el mero fenómeno de lo objetivo y a partir del fenómeno reconocer lo objetivo y determinar los conceptos y verdades objetivas.

Pero nunca se ha reflexionado seriamente respecto del sentido de este planteamiento de tarea y sus supuestos, por lo tanto acerca de los de todos los métodos, ni tampoco ha sido investigado a la manera científica, en la de una responsabilidad última; ‹tampoco› nunca se ha puesto en claro si el sentido de la objetividad científica-de-la-naturaleza, respectivamente, de la tarea de las ciencias de la naturaleza y los métodos, sea esencial y fundamentalmente diferente del de las ciencias del espíritu. Eso vale tanto para las ciencias del espíritu llamadas concretas, como para la psicología. Se ha atribuido a la psicología la mis-

ma objetividad que a la física, y precisamente con esto se hizo imposible una psicología en el pleno y auténtico sentido, pues para el alma, para la subjetividad como individual, como persona individual y vida individual, tanto en el sentido socialmente histórico, como social en sentido amplio, una objetividad del tipo de las ciencias naturales es directamente un contrasentido.

Este es el último sentido del reproche que se debe hacer a la filosofía de todos los tiempos —sin duda con excepción de la filosofía del idealismo, cuyo método, no obstante, era erróneo— es que ella no haya podido superar el objetivismo naturalista, que desde el comienzo fue un intento muy natural y siguió siéndolo. Tal como se ha dicho, sólo el idealismo en todas sus formas intenta apropiarse de la subjetividad como subjetividad y regirse por [el reconocimiento de] que el mundo siempre es dado al sujeto y a los sujetos en comunidad con la validez de ser relativo a él, con el correspondiente contenido de experiencia, y como un mundo que en la subjetividad y a partir de ella asume siempre nuevas transformaciones de sentido, y que también la convicción apodícticamente firme/((272)) concerniente a uno y al mismo mundo que se presenta subjetivamente de modo cambiante, un mundo puramente motivado en la subjetividad, cuyo sentido el mundo mismo, el mundo efectivamente existente, nunca va más allá de la subjetividad que lo hace existir. Pero el idealismo actuaba siempre demasiado rápido con sus teorías y la mayor parte de las veces no podía liberarse de los supuesto objetivistas ocultos, o como especulativo saltaba por encima de la tarea de cuestionar concreta y analíticamente la subjetividad actual que, en la intuición, otorga validez al mundo como fenómeno actual; lo que correctamente comprendido no es otra cosa que efectuar la reducción fenomenológica y poner en marcha la fenomenología trascendental. De este modo se aclara, por lo demás, por qué yo denomino trascendental a la fenomenología que he plasmado y porque en ella

hago referencia a la subjetividad trascendental. Pues si *Kant* da un sentido nuevo a la antigua palabra mediante su *crítica de la razón*, entonces uno pronto puede convencerse de que, visto con mayor precisión, todo otro idealismo, los de *Berkeley y Hume y* cualquier idealismo en general tienen el mismo campo temático y sólo han formulado preguntas diferentes dentro de ese campo.

La *razón* es lo específico del ser humano como ser que vive en actividades y habitualidades personales. Esta vida es, como personal, un permanente devenir en una permanente intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esa vida es la persona misma. Su ser es continuo devenir, y eso vale para ambos en la correlación del ser personal-individual y el ser personal-comunitario, para el ser humano y para las humanidades unitarias.

La vida humanamente personal transcurre por grados de toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo, de los actos aislados, ocasionales de esta forma, hasta el grado de la toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo universal, y hasta la captación consciente de la idea de autonomía, de la idea de una decisión volitiva, de formar el conjunto de su vida personal hacia la unidad sintética de una vida en la responsabilidad por sí mismo universal; correlativamente, formarse a sí mismo para ‹buscar› su actualización como un verdadero yo, libre, autónomo; ser fiel a la razón congénita en él, a la aspiración, poder persistir, como yo-razón, idéntico consigo mismo; pero eso en/((273)) inseparable correlación para personas individuales y para comunidades, en virtud de su enlace interno inmediato y mediato con todos los intereses —enlazados en concordancia y en oposición— y en la necesidad de dejar que la razón personal-individual alcance su actualización como comunitariamente personal, y también lo inverso.

La ciencia universal, apodícticamente fundada y fundante, surge ahora como la función humana necesariamente la más alta, como dije, la del hacer posible su desarrollo hacia una autonomía personal y hacia una que abarque toda la humanidad, la idea que forma la fuerza impulsiva vital del grado supremo de humanidad.

Así la filosofía no es otra cosa que ‹racionalismo›, completamente, pero de un racionalismo que diferencie en sí según los diversos grados del movimiento de intención y plenificación, la *ratio en permanente movimiento de la elucidación de sí misma,* comenzada con la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón congénita, estaba antes todavía totalmente en estado de cerramiento, de nocturna oscuridad.

La filosofía griega, en su estadio inicial delinea la imagen del amanecer, la primera elucidación mediante una primera concepción cog-noscente del «existente» como universo, como mundo del existente, y pronto a continuación, en la orientación subjetiva de la mirada, el descubrimiento correlativo del ser humano conocido desde antaño, como sujeto del mundo, como este sujeto pero ser humano en la humanidad que está vinculado al todo del ser y a sí mismo con su razón. La historia de la filosofía como erudición histórica según lo exterior, en la orientación de su mirada al ser humano que existe en el mundo y hacia la filosofía como configuraciones teoréticas (sistemas de proposiciones) es una forma cultural entre otras y en la secuencia empalidecida de su devenir exterior (que ella —*lucus a non lucendo*— llama desarrollo) es un proceso causal que transcurre en la espacio-temporalidad del mundo.

Pero visto desde dentro, esta es una lucha de las generaciones de filósofos que viven y siguen viviendo en comunidad espiritual —los portadores del desarrollo del espíritu— en la lucha constante de la razón «despierta» para alcanzar, respecto de si misma, la auto-comprensión, llegar al concreto sí mismo

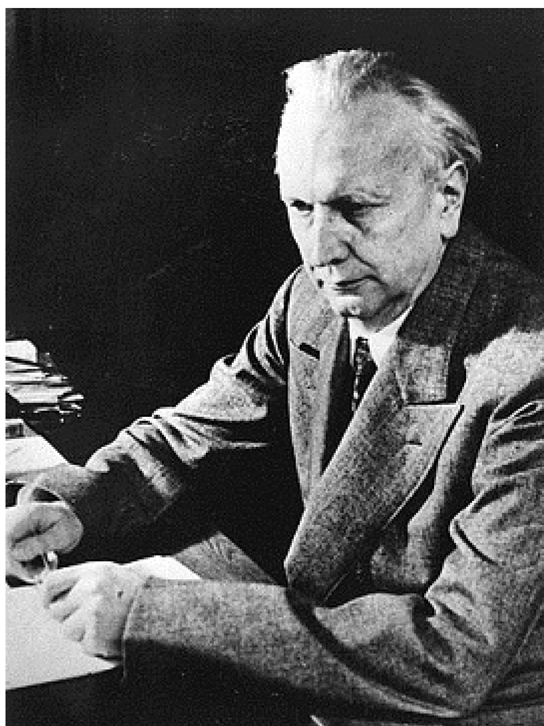
—y en verdad/((274)) como mundo existente, como mundo existente en su total verdad universal—, razón comprendida. Decir que la filosofía, ciencia en todas sus formas, es racional es una tautología. Pero ella, en todo, está en camino hacia una racionalidad más alta, ella es racionalidad que descubre siempre de nuevo su relatividad insuficiente, que es impulsada hacia delante con esfuerzo, en la lucha plena de la verdadera y plena racionalidad. Pero finalmente ella descubre que ésta es una idea que se halla en el infinito y en el *factum* de estar necesariamente en camino; pero también que aquí hay una forma definitiva y al mismo tiempo una forma inicial de una infinitud y relatividad de una especie nueva; pero esto es descubrimiento en doble sentido que señala históricamente dos épocas distintas de comienzo y continuación.

Primero aquella época en que se descubre la exigencia de apodicticidad, que resplandece por primera vez asumida por la voluntad de una personalidad filosófica históricamente única: *Descartes,* como iniciador de la época histórica de la Modernidad. El descubrimiento se sumerge temporalmente, se arruina en la mala interpretación, pero también la mala interpretación es relativamente fructífera, resultando en la ciencia del racionalismo, en sus formas aprióricas y empíricas. El ser consciente de la insuficiencia de estas filosofías suscita reacción, en la mira de la filosofía sensualista y finalmente escéptica (Hume), la kantiana y la subsiguiente filosofía trascendental, en la que, sin embargo, no despierta el proto-motivo trascendental, surgido a partir de la exigencia de apodicticidad.

En una y en otra dirección de los movimientos históricos, el sensualismo y el escepticismo empiristas nuevamente reforzados, el racionalismo de la vieja cientificidad nuevamente reforzado, el idealismo alemán y la reacción en su contra —todo eso conjuntamente caracteriza la primera *epojé*— la de toda la «Modernidad». La segunda es el renovado comienzo que reto-

ma el descubrimiento cartesiano de la exigencia fundamental de apodicticidad, y en él crecen a través de la situación histórica que cambia (de lo que forman parte todos los desarrollos vitales y las filosofías de la primera época) las fuerzas de la motivación, un radical pensar que penetre el sentido auténtico e imperdible de la apodicticidad (apodicticidad como problema fundamental), la exhibición del verdadero método de una filosofía apodícticamente fundada y/((275)) apodícticamente progresiva, allí incluido el descubrimiento del contraste radical de lo que corrientemente se llama conocimiento, respecto de lo predelineado en la comprensión trascendental acerca de la base originaria y del método originario de toda filosofía. Precisamente con esto comienza una filosofía de la más profunda y universal comprensión de sí mismo, del ego filosofante, como portador de la razón absoluta que viene a sí misma, del mismo como implicando en su apodíctico ser-para-sí a sus co-sujetos y a todos los posibles co-filósofos, el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta (objetivada en el mundo como humanidad total) como aquel en el que la razón en oscurecimiento, en esclarecimiento, en el movimiento de la diáfana comprensión de sí mismo se halla en infinito progreso; el descubrimiento de los modos de ser necesarios, concretos, de la subjetividad absoluta (de la trascendental en sentido último) en una vida trascendental de la «constitución del mundo» permanente, y con esto, correlativamente, el nuevo descubrimiento del «mundo existente», cuyo sentido de ser como trascendentalmente constituido le dio un nuevo sentido a eso que, en los grados anteriores se llamó mundo y verdad mundana, conocimiento del mundo; pero en eso también al existente humano, a su existencia en el mundo pre-dado espacio-temporalmente como objetivación de sí misma de la subjetividad trascendental y de su ser, su vida constituyente, en lo sucesivo, la última comprensión de sí mismo del ser humano como responsable para con su propio

ser humano, su *comprensión de sí mismo como ser en el ser llamado a una vida en la apodicticidad,* como practicando no sólo de un modo abstracto y en sentido general la ciencia apodíctica sino una ciencia actualizante en libertad apodíctica de todo su ser concreto para una razón apodíctica, para una razón en toda vida activa, en la que ella es humanidad; tal como se ha dicho, como comprendiéndose racionalmente, comprendiendo que ella es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y de la aspiración hacia la razón, que la razón directamente se refiere a eso a que el ser humano como ser humano aspira, lo único que a él puede satisfacerlo, hacerlo «dichoso», que la razón no admite ninguna diferenciación entre «teorética», «práctica» y «estética», que el ser humano es un ser teleológico y un deber-ser y/((276)) que esta teleología gobierna todo y cada hacer y proponerse yoico, que ella en todo puede reconocer el *telos* apodíctico, mediante la comprensión de sí misma y que este reconocer de la última comprensión de sí misma no tiene otra forma que la comprensión de sí misma según principios aprióricos, como comprensión de sí misma en forma de filosofía./



KARL THEODOR JASPERS (Oldenburg, Alemania, 1883 - Basilea, 1969). Filósofo alemán que fue uno de los «constructores» del existencialismo. Su obra, compuesta por más de treinta libros, influyó en la teología, la psiquiatría y la filosofía del siglo XX.

Nacido en Oldenburg el 23 de febrero de 1883, Jaspers estudió derecho y medicina y recibió su doctorado en la Universidad de Heidelberg. Enseñó psiquiatría en la Universidad de Heidelberg desde 1916. Adentrándose en el campo de la filosofía, ocupó la cátedra de filosofía desde 1937. Jaspers, cuya mujer era judía y que rechazó sin paliativos a las autoridades hitlerianas, no pudo enseñar durante la mayor parte del periodo en el que Hitler estuvo en el poder. En 1948 aceptó una cátedra de filosofía en Basilea, Suiza.

En su primera obra mayor, *Psicopatología general* (1913), Jaspers denunció las pretensiones científicas de la psicoterapia ta-

chándolas de engañosas y deterministas. Más tarde publicó *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), un trabajo muy importante para catalogar las diferentes actitudes ante la vida.

En su principal obra, *Filosofía* (tres volúmenes, 1932), Jaspers da su visión de la historia de la filosofía y aborda sus principales temas. Identificó la filosofía con el pensamiento filosófico en sí mismo, no con las conclusiones a las que puede llevar. Su ideario nace de un esfuerzo por explorar y describir los márgenes y los límites de la experiencia. Empleó el término «das Umgreifende» (lo abarcador, lo circunvalante o, mejor, *lo envolvente-fundamentante*) para referirse a los límites últimos del ser, el horizonte indefinido en el cual puede desarrollarse cualquier experiencia objetiva o subjetiva y que no puede comprenderse por vías racionales. Otra obra importante es *Filosofía de la existencia* (1938). El término «Existenz» se refiere a la experiencia indefinible de la libertad y la posibilidad que constituye la verdadera esencia del ser para quienes son conscientes de lo envolvente-fundamentante al enfrentarse a situaciones límite como el azar, el sufrimiento, el conflicto, la culpabilidad y la muerte.

Jaspers también escribió con frecuencia sobre la amenaza que la ciencia moderna y las instituciones políticas y económicas modernas plantean para la consecución de la libertad humana. Entre sus escritos políticos está *La cuestión de la culpabilidad alemana* (1946). Jaspers murió el 20 de febrero de 1969 en Basilea.

Galardones: Goethe (1947), FDDB (Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán, 1958) y Erasmus (1959).

Notas

[1] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* editada por Walter Biemel, Husserliana VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954. Las citas de páginas en paréntesis intercaladas en el texto, sin referencia a autor ni obra, corresponden a *La Crisis,* versión alemana. <<

[2] W. Biemel, Introducción a *Die Krisis der europäischen...,* p. XX. <<

[3] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977. <<

[4] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 126. <<

[5] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* «Tomo I, Prolegomena zur reinen Logik», editado por H. Holenstein, Hua. XVIII, 1975. «Tomo II, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», editado por Ursula Panzer, Hua XIX, 1 y Hua XIX, 2, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984. <<

[6] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie,* Fünf Vorlesungen, editado por W. Biemel, Hua II, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950. <<

[7] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 127. <<

[8] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 128. <<

[9] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* «Libro I, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», editado por Karl Schuhmann, Hua III, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976. <<

[10] E. Husserl, *Erste Philosophie,* Tomos I y II, editados por R. Boehm, Hua. VII y VIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956 y 1959 respectivamente. <<

[11] E. Husserl, *Erste Philosophie,* Tomos I y II, editados por R. Boehm, Hua. VII y VIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956 y 1959 respectivamente, p. 76. <<

[12] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen,* editado por S. Strasser, Hua I, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950. <<

[13] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 131. <<

[14] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 134. <<

[15] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 136. <<

[16] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 137. <<

[17] E. Husserl, *Erste Philosophie,* Tomos I y II, editados por R. Boehm, Hua. VII y VIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956 y 1959 respectivamente, p. 69. <<

[18] E. Husserl, *Erste Philosophie,* Tomos I y II, editados por R. Boehm, Hua. VII y VIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956 y 1959 respectivamente, p. 143. <<

[19] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 143. <<

[20] Iso Kern, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», traducido por F. Elliston en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado por F. Elliston y P. Mc. Cormick, University of Notre Dame, Notre Dame/Londres, 1977, p. 144. <<

[21] David Carr, «Husserl problematic concept of the life-world» en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado con Introducciones de F. A. Elliston y P Me Cormick, Notre Dame, Indiana, University Notre Dame Press, 1977. <<

[22] David Carr, «Husserl problematic concept of the life-world» en *Husserl. Expositions and Appraisals,* editado con In-

troducciones de F. A. Elliston y P Me Cormick, Notre Dame, Indiana, University Notre Dame Press, 1977, p. 206. <<

[23] E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, editado por W. Biemel, Hua IX, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968. <<

[24] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Landgrebe, Hamburg, Classen Verlag, 1948. <<

[25] Landgrebe, L., «Das Problem des transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori» en *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, G. Mohn, 1967; pp. 148-166, hay versión española en Fenomenología e Historia, *El problema de la ciencia trascendental del apriori del mundo de la vida*, traducción de Mario Presas, Caracas, Venezuela; Monte Ávila Editores, 1975. <<

[26] E. Husserl, Conferencia en la Sociedad Kantiana de Frankfurt, leída en Berlín el 10 de junio y en Halle el 16 de junio de 1931; en *Aufsätze und Vortrage*, 1922-1937, editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Hua XXVII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 164-181. El destacado es nuestro. <<

[27] E. Husserl, Conferencia en la Sociedad Kantiana de Frankfurt, leída en Berlín el 10 de junio y en Halle el 16 de junio de 1931; en *Aufsätze und Vortrage*, 1922-1937, editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Hua XXVII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 181. Cf. J. V. Iribarne, «Ética y Antropología», Cap. IX, en *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Editorial San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, 2007. <<

Notas

[1] Tal era el título del ciclo de conferencias de Praga›. Respetamos la grafía de la versión alemana en la que los títulos de los libros aparecen escritos entre comillas y no con bastardilla. En cambio, hemos escrito con bastardilla los términos extranjeros, aunque no aparecen así en el original. Los números entre dobles paréntesis indica el número de la página en el original. Lo agregado entre ángulos, ‹…›, procede del editor de la versión alemana; lo agregado entre corchetes, […], en la versión española intenta facilitar la comprensión. (N. de la T.). <<

[2] Conservamos la grafía del texto de Husserl, quien al utilizar la expresión como sustantivo escribe «apriori», cuando la utiliza como atributo escribe «apriórico/a»; la forma «*a priori*» se restringe a la función adverbial. <<

[3] En la presente versión, en lugar del término «experimentar», optamos por el neologismo «experienciar» y todos sus derivados, para traducir el verbo alemán «*erfahren*» y todos sus derivados. La razón de esta opción es, por una parte, anular la carga semántica del término «experimentar» en el uso cotidiano y en el técnico-científico. Por otra parte, queremos destacar el significado de «*erfahren*» en el pensamiento de Husserl, quien con él alude al conjunto de operaciones y resultados de la intencionalidad de la conciencia que hasta él no había sido fenomenológico-trascendentalmente expuestos. (N.de la T.). <<

[4] Es una herencia perjudicial de la tradición psicológica desde los tiempos de Locke, que constantemente las *cualidades sen-*

sibles de los cuerpos *efectivamente experienciados* en el mundo circundante cotidianamente intuido —los colores, las cualidades táctiles, lo olfativo, lo cálido, lo pesado, etc., que son *percibidos en los cuerpos mismos* como sus *propiedades*— son sustituidos por los *datos sensibles,* los «datos de la sensación», que se llaman también, indiferenciadamente, cualidades sensibles y, por lo menos en general, casi no se diferencian de ellas. Cuando alguien advierte una diferencia (en lugar de describirla radicalmente en su peculiaridad, lo que es altamente necesario) la opinión básicamente equivocada desempeña un papel —de esto todavía habrá que hablar— en cuanto a que los «datos de la sensación» son lo dado inmediatamente. E igualmente procura después que sea sustituido aquello que les corresponde en los cuerpos mismos por lo físico matemático, cuya fuente de sentido estamos ocupados en buscar. Aquí y en todas partes, nos referimos a expresar fielmente la experiencia real-efectiva de las cualidades, de las propiedades, de los cuerpos efectivamente percibidos en esas propiedades. Y cuando las denominamos como multiplicidad de formas, entonces tomamos también esas formas como «cualidades» de los cuerpos mismos, y también como sensibles, sólo que ellas como *aisthéta koiná* no tienen referencia a los órganos sensibles que sólo les pertenecen a ellas como las *aisthéta idia*. <<

[5] Para mayor precisión sobre el concepto de multiplicidades definidas, comparar *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie,* 1913, entre otras, p. 135 ss. Para la idea de «*mathesis universalis*» cf. *Logische Untersuchungen, I,* 1900, segunda elaboración 1913 entre otras, y ante todo, *Formale und transzendentale Logik,* Halle, Niemeyer, 1930. <<

[6] Cuando aquí, y a menudo, empleo la expresión «fisicalismo», esto sucede exclusivamente en sentido general, evidente de suyo según la marcha de nuestras investigaciones, vale decir, para designar errores filosóficos que provienen de malas inter-

pretaciones del sentido verdadero de la física moderna. Por lo tanto, la palabra no apunta aquí especialmente al «movimiento fisicalista» («Circulo de Viena», «empirismo logicista»). <<

[7] Comparar con el Anexo IV <<

[8] Comparar Anexo IX. <<

[9] Comparar Anexo X. <<

[10] En algunos textos, Husserl utiliza el término «*perzeption*» para aludir sólo al lado noètico de la operación, a diferencia de «*Wahrnehmung*» que abarca tanto el lado noético como el noemático. <<

[11] Naturalmente, toda actividad y por consiguiente también la reflexiva produce sus adquisiciones habituales. Prestando atención alcanzamos conocimiento habitual, familiaridad con los objetos que para nosotros son existentes en lo que antes eran sus características desconocidas, y así también el conocimiento de sí mismo mediante tomarnos a nosotros mismos en consideración. En la valoración de sí mismo y en los propósitos y acciones referidas a nosotros mismos y a nuestros prójimos logramos del mismo modo valores en sí mismos y propósitos dirigidos a nosotros mismos como nuestras valideces habitualmente fijas. Pero Lodos los conocimientos en general, todas las valideces de valor y propósitos en general son, como en nuestra actividad, propiedades adquiridas al mismo tiempo fijas de nuestra mismidad como yo-sujeto, como personas, que se pueden hallar en la actitud reflexiva como configurando nuestro propio ser. <<

[12] Sin embargo eso no está en el comienzo. Lo más próximo fue para Kant —que tenia ante sus ojos el mundo cotidiano como mundo de la conciencia humana— la marcha mediante la psicología; pero una psicología, que permitiera a las vivencias subjetivas de la conciencia de mundo expresarse efectivamente, vivencialmente tal como ellas se indicaban, eso habría sido po-

sible si las indicaciones en germen de Descartes sobre «cogítata qua cogítata», en lugar de permanecer inadvertidas por la filosofía dominante de Locke, hubieran sido llevadas a germinar como psicología intencional. <<

[13] Al culminar la verificación del ser de la vida produce en la experiencia una plena convicción. Aun si ella es inductiva, es la anticipación inductiva de una experienciabilidad posible, la que, en última instancia, decide. Las inducciones se pueden verificar entre sí mediante inducciones. En las anticipaciones de la experinciabilidad y puesto que toda percepción directa ya incluye momentos inductivos (anticipación de los aspectos del objeto todavía no experienciados), de ese modo, todo eso está incluido en el más amplio concepto «experiencia» o «inducción». <<

[14] En primer lugar, recordemos que lo que llamamos ciencia, dentro del mundo permanentemente válido para nosotros como mundo de la vida, es un tipo peculiar de actividad con propósitos y operaciones con propósito, como todas las profesiones humanas, en el sentido corriente de la palabra, de lo que no forman parte todavía los tipos no-profesionales, en general tampoco los nexos y operaciones en función de metas que abarcan intenciones prácticas de grado más alto, los intereses más o menos unificados, casuales, más o menos fugaces. Todo eso, considerado humanamente, son características de la vida humana y habitualidades humanas, y todo eso se halla en el marco del mundo de la vida hacia el que todas las operaciones fluyen y del que continuamente forman parte todos los seres humanos, actividades productivas y capacidades. Obviamente, eso exige nuevos intereses teóricos por el mundo mismo de la vida universal, en su modo de ser propio, una cierta epojé respecto de todos estos intereses, en la persecución de nuestros fines y de toda crítica de los caminos y de los fines, las metas mismas, si asentamos fácticamente, si los caminos deben ser

emprendidos como correctos, etc. En nuestras metas, las que son habitualmente válidas para nosotros de modo vivido, las que siempre «están en la lista», nosotros vivimos, por cierto, en el horizonte del mundo de la vida, y lo que sucede y lo que sucederá ahí es en él existente del mundo de la vida; pero ser-dirigido hacia allí no es ser-dirigido-hacia-el-horizonte-universal, y no es lo apuntado como existente de ese horizonte, respectivamente, no es tener temáticamente el mundo de la vida devenido tema. Lo primero es objetar la persecución de todos los intereses científicos y de los otros. Pero la sola epojé no hace eso: también toda posición de metas, de propósito ya presupone lo mundano, con lo cual, entonces, también todos los fines pre-dados del mundo de la vida. <<

[15] Tomo III de las Obras Completas. <<

[16] La primera vez que surgió este apriori de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación. La subsiguiente marcha de la meditación del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación obligaría necesariamente a una transformación radical de sentido de loda esta problemática y finalmente debia conducir a la reducción fenomenològica de la subjetividad absoluta trascendental. La primera vez que surgió la reducción fenomenològica, todavía muy necesitada de aclaraciones, tuvo lugar algunos años después de la aparición de las *Investigaciones lógicas* (1900/01); el primer intento de introducción sistemática a la reducción trascendental en la nueva filosofía, apareció en 1913 como fragmento (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* Tomo 1). La filosofía contemporánea de las últimas décadas —también la de las llamadas escuelas

fenomenològicas— prefirió aferrarse a la vieja ingenuidad filosófica. Sin duda, fue difícil producir una exposición bien motivada para los primeros surgimientos de un cambio tan radical, de un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida, sobre todo aquí, en particular, en la subsiguiente marcha del texto por razones comprensibles, constantemente se aproximan a malas interpretaciones por recaídas en la actitud natural. <<

[17] Si yo aprendo a elucidar, a comprender a partir de mí mismo cómo otros seres humanos sólo para sí mismos son seres humanos y tienen mundo como existente para ellos con permanente validez, como en el que ellos viven con otros y conmigo, cómo también ellos son sujetos trascendentales en operaciones de objetivación del mundo y de ellos mismos, entonces se dirá de nuevo: lo que mi elucidación trascendental produce respecto de las objetivaciones trascendentales de si mismo de los otros, debo, sin embargo, imputarlo a su ser humano, a su ser psicológico a ser estimado. <<

[18] En español no tenemos dos palabras para diferenciar estos dos términos alemanes «reell» y «real»: «reell» alude al ámbito noético, «real» al ámbito noemático. En la traducción conservamos entre paréntesis «reell» cuando en el texto se utiliza ese término. (N. de la T.). <<

[19] Desde el punto de vista del mundo de la vida eso quiere decir que un cuerpo como tal, que de antemano se puede elucidar con su sentido de experiencia en sus características esencialmente propias, ya trae consigo ser en su ser-así bajo las correspondientes «circunstancias». Primero: pertenece a la estructura más general del mundo de la vida que él, por así decir, tiene sus hábitos de ser en el ser-así, que él en un tipo conocido o, si él es «nuevo» para nosotros, lo es de un tipo que debe llegar a ser conocido, en el que las características explicables tienen su pertenencia en común típica. Pero de la típica formal del

mundo de la vida también forma parte que los cuerpos tengan un típico ser el uno con el otro, en la coexistencia (ante todo en un campo perceptivo correspondiente) y en sucesión, por lo tanto una típica fija espacio-temporal universal. De aquí que todo cuerpo experienciado en cada caso, en general, no sólo está allí necesariamente junto con otros cuerpos, sino como típico entre otras tipicidades que le pertenecen, en una forma típica de pertenencia conjunta que transcurre en una típica de sucesión. De acuerdo con eso, «es» cada uno tal como es, en ciertas «circunstancias»: el cambio de características de uno remite a cambios de características en otro, pero eso muy grosera y relativamente tomado, tal como pertenece él mismo esencialpropiamente al mundo de la vida; aquí no se trata de causalidad «exacta» que remita a las sustituciones idealizantes de la ciencia. <<

[20] Apunto aquí naturalmente a las exageraciones de los behavioristas, que en general sólo operan con el lado extemo de los comportamientos, como si con esto el comportamiento no perdiera su sentido, precisamente el que le da la impatía, la comprensión de la «expresión», etc. <<

[21] El texto de este parágrafo fue incluido por Walter Biemel, el compilador de la versión de Husserliana VI en la conclusión del libro; procede del manuscrito KIII6. La redacción originaria la separa del §72. (N. de la T.). <<

ÍNDICE